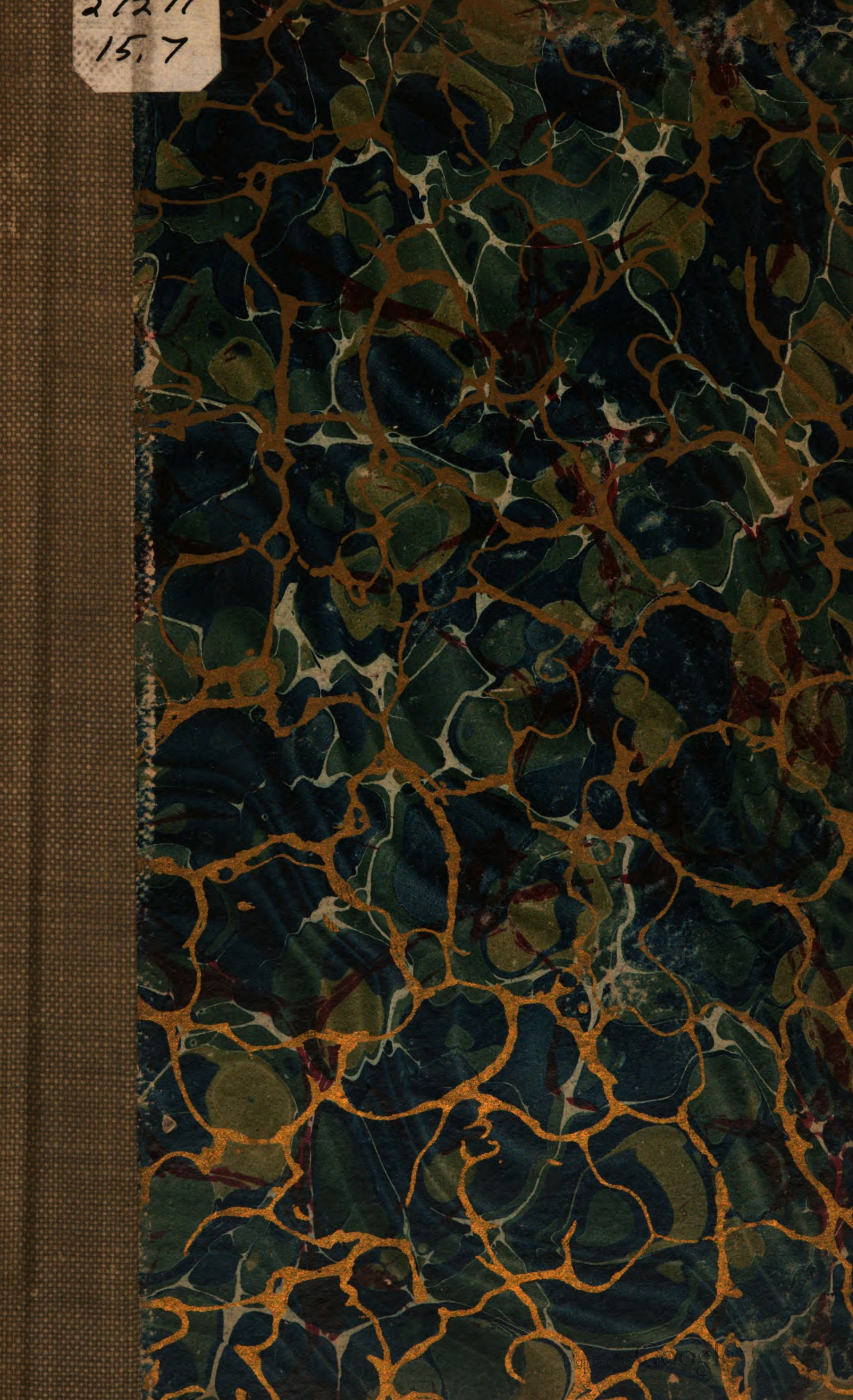
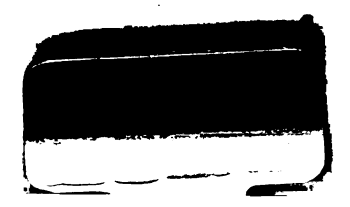
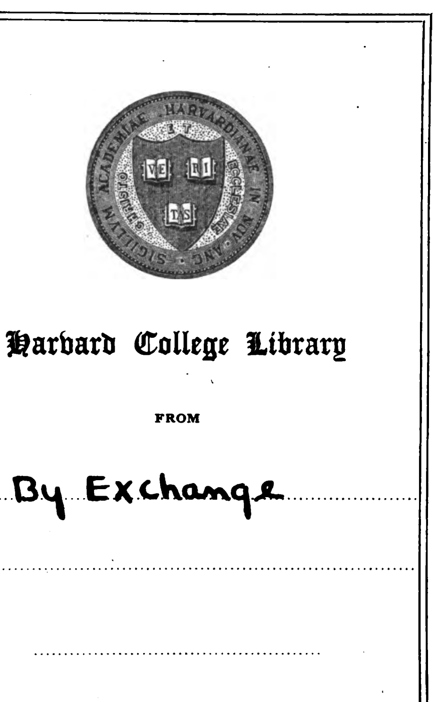
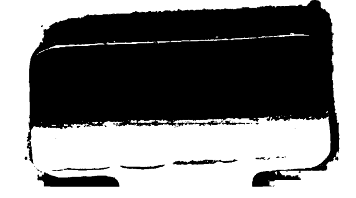

15.7


SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS




VE RI TAS
Harvard College Library
FROM
By Exchange



Der Eingang des Parzival.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

einer

Hohen Philosophischen Fakultät der Universität Marburg

vorgelegt von

Albert Nolte
aus Cassel.

Marburg.
Universitäts-Buchdruckerei (R. Friedrich).
1899.

**Von der Fakultät als Inaugural-Dissertation angenommen
am 12. Juli 1899.**

Herrn

Prof. Dr. Edward Schröder

zugeeignet.

Der Eingang des Parzival ist öfters im ganzen wie im einzelnen Gegenstand der Interpretation gewesen. Die Litteratur verzeichnet Friedrich Panzers »Bibliographie zu Wolfram von Eschenbach« S. 12 N. 156—69. In Betracht kommen ausser den daselbst angeführten grösseren und kleineren Aufsätzen namentlich noch die Übersetzungen und Kommentare; weiterhin hat aber auch fast jedes der zahlreichen Werke, die sich mit der Persönlichkeit des Dichters überhaupt und mit dem Parzival im besonderen beschäftigen, irgendwie zu den Versuchen einer Deutung des Eingangs Stellung nehmen müssen. Für uns sind am wichtigsten die Auslegungen des ganzen Eingangs vom Verfasser des jüngeren Titurel, von Lachmann, Kläden, Paul, Bötticher, dazu die wertvolle Recension der Arbeit Adams von Max Roediger. Was von den Deutungen dieser Erklärer annehmbar, was unannehmbar scheint, wird sich im einzelnen zeigen, wenn wir, absehend zunächst von diesen einander so sehr widersprechenden Erklärungen, im folgenden mit den Hilfsmitteln, die Wolfram selbst darbietet, die Gedanken des Eingangs festzustellen suchen. Ich verstehe aber unter Eingang die Verse P. 1,1—4,26 und betrachte zunächst für sich die Verse 1,1—14, welche als geschlossenes Ganze vom Dichter selbst zusammengefasst werden, wenn er darüber in den unmittelbar folgenden Versen scherzt:

diz vliegende bîspel
ist tumben liuten gar ze snel,
sine mugens niht erdenken ....

1.
Parz. 1, 1—14.

Ist zwîvel herzen nâchgebûr,
daz muoz der sêle werden sûr.

Der Sinn des zweiten Verses kann, wie schon Lachmann bemerkt und Kläden weiter ausgeführt hat, nur der sein, dass *zwîvel* in diesem Leben die Qualen der Hölle in jenem nach sich zieht. *sêle* ist bei Wolfram immer der unsterbliche Teil des Menschen.[1]) *sûr* von Höllenqualen findet sich noch P. IX 463, 9. W. 219, 13. *muoz* drückt aus, dass dem *zwîvel* die Höllenstrafe mit Sicherheit folgen wird; vgl. P. VIII 404, 16. T. 17, 4. 120, 2. P. XIV 712, 7. 731, 29. II 76, 30. XIII 643, 25.[2]) Besonders zu vergleichen sind ausser den in Anm. 1 gegebenen Stellen noch: P. VIII 404,16. XVI 788,11. W. II 67,1. IX 451,10. VI 303, 22. VIII 380, 19. II 68, 30. P. III 116, 18. XVI 817, 12. W. I 49, 10. IX 403, 9. Wie diese und andere Stellen zeigen, ist die Vorstellung von der Höllenstrafe, sowie diejenige vom ewigen himmlischen Lohne dem Dichter durchaus geläufig, und in der That gehört sie zu den wenigen religiösen Vorstellungen, die nicht nur vereinzelt aus bestimmten Anlässen auftreten, sondern als lebendiges Gut öfters wiederkehren. Gerade die Anziehung der höllischen Strafe und des himmlischen Lohnes

---

1) Gegensatz *lîp*: P. II 113, 23. VI 291, 29. IX 472, 1. XV 782, 29. XVI 827, 21. W. I 3, 5. 32, 6. II 69, 15. III 150, 7. V 216, 28. IX 454, 21; *ze bêden lîben* P. V 269, 19; *herze* ist nicht mit Kläden als Gegensatz von *sêle* zu nehmen.

2) Die Stellen sind zum Teil der Zusammenstellung Arnold Zehmes (Üb. Bedeutung und Gebrauch der Hülfsverba [1890] S. 45 f.) entnommen.

tritt oft für uns etwas befremdlich ein, z. B. P. 404, 11—16. Es würde ein gewisses Interesse bieten, diese Vorstellung genauer zu verfolgen; es liesse sich dabei wohl auch feststellen, was unter *zwîvel* zu verstehen sein möchte; indessen wir müssen davon absehen und, was *zwîvel* sei, vorläufig unbestimmt lassen, indem wir nur das festhalten, dass für Wolfram und seine Hörer die beiden ersten Zeilen den ganz bestimmten Sinn hatten (den sie bei wörtlicher Übersetzung im nhd. nicht in gleicher Schärfe haben): wer im irdischen Leben *zwîvel* im Herzen trägt, dessen Seele wird in der Hölle dafür büssen müssen.

gesmæhet unde gezieret
ist, swâ sich parrieret
unverzaget mannes muot,
als agelstern varwe tuot.

Die Elster (P. I 57,27, vgl. 18, und XV 748,7, vgl. 747,22 ff.) ist schwarz und weiss (*swarz* und *wîz* oder *blanc*), und dies wird ganz angemessen hier bezeichnet als sich parrieren; denn *parrieren* (= *undersnîden*) bedeutet eigentlich das nebeneinandersetzen verschiedenfarbiger Stoffe in einem Kleide. Wenn in gleicher Weise von dem *unverzaget mannes muot* gesagt wird, dass er sich parriere, so muss das, falls der Vergleich vom Dichter selbst in voller Strenge durchgedacht ist, heissen, dass der *unverzaget mannes muot* schwarz und weiss erscheine, wie die Farbe der Elster; da dies aber im eigentlichen Sinne des Wortes nicht gemeint sein kann, so müssen die schwarze und die weisse Farbe in dieser Übertragung Symbole zweier Eigenschaften oder Zustände sein, zwischen denen wohl ein irgendwie gegensätzliches Verhältnis besteht, so wie zwischen schwarz und weiss. — Wenn nun, heisst es, *unverzaget mannes muot* sich in dieser Weise parriert, so dass er der Elster vergleichbar wird, dann ist *gesmæhet unde gezieret*, dann findet also dieses gewiss einander entgegengesetzte statt; so dass ohne Frage der schwarzen Farbe, bezw. der dadurch symbolisierten Eigenschaft das *gesmæhet*, der weissen das *gezieret* entspricht; und es besteht demnach wirklich zwischen den beiden Eigenschaften oder Verhaltungsweisen ein gegensätzliches Verhältnis, da die eine den *unverzaget mannes muot* schändet, die andere ihn ziert. Welche beiden Gegensätze nun durch die beiden Farben sym-

bolisiert sein sollen, lässt sich aus diesen vier Versen nicht entnehmen, es wird sich, falls ein logischer Fortgang von den beiden ersten Versen vorhanden ist, durch Heranziehung dieser beiden ersten Verse ergeben müssen; und da ergibt sich denn auch ungezwungen die Parallelstellung des *gesmæhet* mit v. 2: *daz muoz der sêle werden sûr*, sowie weiterhin mit *zwîvel*; und es würde demzufolge der *zwîvel* und ein ihm vermutlich entgegengesetztes sein, womit *unverzaget mannes muot* sich parriert; *gesmæhet* würde unmittelbar den Gedanken der beiden ersten Verse aufnehmen oder fortsetzen, während auf das *unde* (= und zugleich) ein besonderer logischer Accent fallen würde: denn von dem Menschen, in dessen Herzen nur der *zwîvel* wohnt, geht der Dichter über zu dem Menschen, in dessen Herzen sich der *zwîvel* mit einer ihm entgegengesetzten guten Eigenschaft, oder was es sonst sein mag, verbindet. Wenn der *zwîvel* zur Hölle führt, so muss wohl jenes ihm entgegengesetzte Verhalten zum Himmel führen, und der »parrierte« muss auf Himmel und Hölle Aussicht haben. Diesen Gedanken geben die unmittelbar folgenden Verse:

der mac dennoch wesen geil:
wand an im sint beidiu teil,
des himels und der helle.

Diese zeigen, dass wir auf dem richtigen Wege sind; wir können folgende Parallelstellung jetzt als gesichert ansehen:

agelstern varwe: *swarz — wîz (blanc)*
unverzaget mannes muot: *swarz — wîz (blanc)*
|
zwîvel — ?
|
gesmæhet — gezieret
|
helle — himel.

Nur was *zwîvel* ist, lässt sich aus den bisher erörterten Versen immer noch nicht entscheiden, und sein Gegenteil ist noch gar nicht genannt. Es folgt:

der unstæte geselle
hât die swarzen varwe gar,
und wirt och nâch der vinster var:
sô habet sich an die blanken
der mit stæten gedanken.

Hier werden nun die beiden Farben zuerst ausdrücklich genannt, und ihnen entsprechend eingeführt *unstæte* und *stæte.* Schliessen wir dies mit dem vorigen zusammen, so wird *zwîvel* das Substantivum sein zu dem Adjectivum *unstæte,* und genauer noch aus dem Ausdruck *der unstæte geselle* (der unbeständige Genosse) bestimmt werden müssen.

Schon im mhd. WB. (II 2,609 b) vorgetragen, dann von Bartsch, (von Zarncke) in der Anzeige der Ausgabe von Bartsch im Litt. Centralbl. 1871, Sp. 513, von Paul (PBB. II [1876] S. 68 f.), Adam u. a. aufgenommen ist die Auffassung von *unstæte* als Substantiv: der geselle der unstæte. Diese Auffassung ist grammatisch nach dem Schema *der tumpheit genôz* (P. 142, 13), allerdings möglich, ist aber in diesem Falle wegen der doch genau ebenso möglichen und dabei einfacheren und natürlicheren, daher näher liegenden anderen Auffassung mir wenigstens unerträglich hart. Dazu kommt, dass es der Grundbedeutung von *geselle* (der des örtlichen Beisammenseins) besser entspricht, die *unstæte* als *gesellen* des Menschen, als umgekehrt den Menschen als *gesellen* der *unstæte* zu bezeichnen. In der That ist bei Wolfram das erstere die Regel, das letztere Ausnahme (vgl. P. V 278,26. W. VII 317,20. T. 51,4. Ld. 8,41. P. IX 465,8. XI 573,6. XV 743,1. XVI 802,2. W. VI 271,24. I 56,7. P. V 245,2 mit P. XIII 649,22). Den Beweis aber für die Richtigkeit der oben gegebenen Lachmannschen Auffassung liefern die von Lachmann bereits hierfür angezogenen Verse 2, 17 f.:

valsch gesellecl̂icher muot
ist zem hellefiure guot,

die genau den Gedanken der vv. 1, 1. 2 und 1, 10—12 enthalten, wovon noch die Rede sein wird. Ganz verfehlt ist Pauls Übersetzung von 2,17 (S. 71): »falscher einem Manne anhaftender Sinn«, durch welche er die von ihm angenommene Auffassung von *unstæte* als Substantiv stützen will. An der Parallelstelle, die er für diesen Gebrauch von *gesellecl̂ich* anführt, W. VI 281,9: *die zwêne gesellecl̂iche site,* ist, wie die Vergleichung des Zusammenhanges (281, 3—16) sofort zeigt, gemeint, dass *freude und angest* (*liep unde leit*) einander, und nicht etwa *der wâren wîpheit geselleschaft* leisten. Ich kann nach dem Ausgeführten auch

nicht mit Roediger beide Auffassungen von *unstæte* als möglich gelten lassen, sondern halte die Lachmannsche Auffassung des Wortes als Adjectiv für notwendig.

Haben wir diese ersten 14 Verse richtig interpretiert, so enthalten sie einen vollkommen geschlossenen, festgefügten Gedankengang, der bei aller Schwierigkeit, welche die Stelle schon für damalige und noch mehr für heutige Leser hat, dem Dichter jedenfalls in grösster Klarheit vor Augen stand. Wenn nun auch die Einfachheit der Gedankenführung schon ein Zeugnis für die Richtigkeit unserer Interpretation ist, so kann uns dies doch nicht der besonderen Untersuchung desjenigen Punktes überheben, der für uns heutige die Hauptschwierigkeit bildet. Unsere Erklärung führte uns darauf, *zwîvel* zu verstehen als die Eigenschaft oder die Verhaltungsweise des *unstæten gesellen*; wir müssen nun fragen: Lässt sich diese Bedeutung sonst noch bei Wolfram belegen? und handeln daher jetzt von der Bedeutung des Wortes *zwîvel* und seiner Ableitungen bei unserem Dichter.

2.

zwîvel.

Die Bedeutung des Wortes, welches Wolfram an die Spitze seines Hauptwerkes stellt, ist, von den Wörterbüchern abgesehen, nur einmal ausführlich untersucht worden von San-Marte, Parc.-Studien II (1861), S. 174—76. San-Marte hat das Material bis auf eine Stelle (P. 661, 19) vollständig zusammengetragen, aber die Bedeutungen noch nicht eingehend genug gesondert und die Belege zum Teil falsch eingeordnet. Im einzelnen auf seine Ausführung einzugehen, ist hier nicht der Ort. Ich gebe, ohne weiter Rücksicht darauf zu nehmen, zunächst ein einfaches Verzeichnis der Belegstellen und schliesse daran die systematische Darstellung der Bedeutungen an. Die Belegstellen sind:

P. I 1,1. III 119,28. IV 199,19. VI 311,22. 26.
VII 349,30. 350,30. 371,4. VIII 411,26. IX 464,8.
X 519,1. XIII 661,19. XIV 712,28. 733,12.

W. I 1,24. 49,24. III 139,10. 149,17. 150,2. 9.
IV 214,29. V 262,12. VII 319,24. 332,5. 12.
T. I 51,4. 52,1.

Also 14 Belegstellen im P., 11 im W., 2 im T., zusammen 27 Stellen, darunter das Verbum *zwîveln* dreimal: P. VIII 411,26. X 519,1. W. VII 319,24; andere Ableitungen kommen bei Wolfram nicht vor. Die durch eine Klammer verbundenen Stellen gehören sachlich und daher auch ihrer Bedeutung nach zusammen. Bringen wir diese blossen Wiederholungen in Abrechnung, so hat Wolfram bei 19 verschiedenen Anlässen das Wort gebraucht, also verhältnismässig recht selten.

Ich teile die Belege in zwei Hauptgruppen, indem ich zuerst diejenigen Stellen anführe, an welchen sich der *zwîvel* auf Thatsachen oder Handlungen bezieht, die nicht in der Gewalt der betreffenden Person stehen:

I. a) Zweifel an der Richtigkeit oder Möglichkeit einer Thatsache, ungläubiges Staunen einem Rätselwort gegenüber bezeichnet das Wort:

(1) P. IX 464,8:

von dem zwîvel ich iuch nim.

Vgl. 463,24 ff.

b) Der *zwîvel* bezieht sich auf die Zukunft, auf das Eintreten einer gewünschten Begebenheit oder Handlung:

(2) W. I 49,24:

...nun hab des zwîvel niht
daz vor dînem tôde dich
dîn œheim siht.

Vgl. das Gebet des Vivianz I 49,16—22 und II 65,8. 9.

(3) W. III 139,5:

waz ob sich krenket al mîn werben? ....
ich wil mîns vater beiten
mit zwîvels arbeiten.

149,17: *mîn zwîvel giht, ...*
daz mîne mâge an mir verzagen.

150,1: *Der vater sprach 'wie stêt daz dir,*
ob du zwîvel hâst gein mir?

150,8: *dîner manheit missezimt,*
ob du zwîvel gein mir tregst.

Hier ist es der quälende Zweifel an der Hilfsbereitschaft oder Hilfeleistung eines anderen.

(4) P. XIII 661, 15:

Gâwâne tet ir komen wol.
swer samnunge warten sol,
den lêret sûmen den gedanc:
er f ü r h t sîn helfe werde kranc.
Artûs Gâwâne den z w î v e l brach.

Dieselbe Bedeutung: Schwanken zwischen Furcht und Hoffnung, Überwiegen der Furcht.

(5) W. IV 214, 8:

wand in grôz a n g e s t ruorte
nâch Gyburc der küneginne.
er f o r h t e daz ir minne
Tybalt solde 'rstrîten.
zeinen s o r c l î c h e n zîten ....

28: *nu muoz sîn freude dem j â m e r jehen*
und dem z w î v e l rehter tschumpfentiur.
die n ô t gap im bî naht ein fiur.

Man vergleiche noch V 226, 1—7, um zu sehen, wie sich hier *zwîvel* dem Begriffe der Furcht, Angst, Sorge nähert.

(6) P. VII 371, 4 (Obilot zu Gawan):

sît ir mich z w î v e l s hât erlôst.

Vgl. 368, 16:

ich g e t r û w e im wol, daz er michs wer,

wo Obilot zu ihrem Vater leicht verständlicher Weise die entgegengesetzte Stimmung äussert, und 369, 11:

hêr, ich bit iuwer unde mîn:
daz lêrt mich endehafter p î n.

(7) W. I 1, 23:

sô gît der touf mir einen t r ô s t
der mich z w î v e l s hât erlôst.

Vgl. dazu W. IX 454, 28—30. P. II 107, 10—13. VII 371, 4 und W. II 65, 9 (zu I 49, 24). III 149, 28 (zu 149, 17).

II. *zwîvel* in Beziehung auf das eigene Handeln.

a) Ungewissheit des Entschlusses, ob man etwas thun oder lassen solle.

(8) P. VII 349, 30:

doch lêrt in z w î v e l strengen p î n.

350, 30: *der z w î v e l was sîns herzen hovel,*
Dâ durch in starkiu a n g e s t sneit.

Vgl. 349,28—350,16. Die qualvolle Unentschlossenheit erscheint bedingt durch die Ungewissheit des Ausganges einer Handlung, deren Unterlassen und deren Missglücken gleiche Schande droht.

b) Merkwürdig und beachtenswert ist folgende Bedeutungsentwickelung:

(9) W. VII 319,24:

des [wegen der unzählbaren Menge der Heiden]
begunde zwîvelen etslîch schar,
die vil genendeclîche
ê dicke in Frankrîche
bejageten prîs und ungemach.

Vgl. 321 ff.

332,5: *ir sît an zwîvel ê gesehen:*
nu muoz man sælde und ellens jehen
durch reht ieslîchem Franzoys.
Pêter, des himels portenoys, ...

12: *von zwîvel im drîstunt geschach,*
daz er an got verzagete.
hôhen prîs er sît bejagete:
sîn manheit wart alsô wert:
dane zucte niemen mêr sîn swert
bî Jêsus gein den juden ze wer.

Hier erscheint *zwîvel* als *verzagen* im Gegensatz zu *manheit, ellen, genendeclîche.*

Hierher gehört noch

(10) P. VIII 411,26:

des zwîvelte diu ûzer schar ....
die blûgten an ir strîte.

und wohl auch

(11) P. IV 199,19:

zwîvels pflac daz ûzer her,
daz Kingrûn an sîner wer
was entschumpfieret.

Vgl. 204,26: *sulen durch daz zwei her verzagen?*

Diese Bedeutung lässt sich als Weiterentwicklung der vorigen (II a) sehr wohl verstehen. Besonders zu beachten sind die Hauptstellen im VII. B. des W., welche *zwîvel* (Mutlosigkeit, Furcht vor den Feinden) als Ursache treulosen im Stich lassens und somit gewissermassen im Übergang zu der Bedeutung zeigen, die wir für den ersten Vers des P. angenommen hatten, und für welche die Belegstellen nunmehr vorzuführen sind.

c) Ich beginne mit der Stelle, durch die mir zuerst das Wort *zwîvel* im Eingange einen festen Sinn gewann, und die schon Roediger für die Deutung des Eingangs verwertet hatte, während Martin (AfdA. XII 206) sie in gleichem Zusammenhang hatte anführen können, ohne sich dadurch beirren zu lassen in der Aufstellung »von dem *zwîvel* ... wird ausdrücklich die *unstæte* unterschieden«. Die Stelle heisst

(12) P. VI 311,20:

sîn [Parzivals] *varwe zeiner zangen*
wær guot: si möhte stæte haben,
diu den zwîvel wol hin dan kan schaben.
ich meine wîp diu wenkent
und ir vriuntschaft überdenkent.
sîn glast was wîbes stæte ein bant:
ir zwîvel gar gein im verswant.
ir sehen in mit triuwe enpfienc:
durch diu ougen in ir herze er gienc.

Vollkommen klar ist an dieser Stelle der zweimal wiederholte Gegensatz *stæte* — *zwîvel*; zu beachten ist die Erklärung von *zwîvel* durch *wenken*, während als ein anderer Ausdruck für den Gegensatz von *zwîvel*, und somit als Synonym von *stæte*, *triuwe* erscheint. Zu bemerken ist endlich, dass das Verhältnis, für welches diese Begriffe gelten, ausdrücklich bezeichnet wird durch *vriuntschaft* (= *gesellesсhaft*). Genau dieselbe Beziehung der Begriffe liegt vor, die sich für den Eingang ergab. Eines ist noch an dieser Stelle lehrreich: infolge des Bildes von der Zange erscheinen die Begriffe *stæte* und *zwîvel* (*wenken*) z. T. noch in ihrer ursprünglichen, noch nicht sittlichen, Bedeutung der Beharrlichkeit in der Zeit und des Wechsels, wie denn *stæte* auch sonst nicht selten bei Wolfram diese Bedeutung hat.

Ich schliesse zwei Stellen aus dem XIV. B. an:

(13) P. XIV 712,23:

er hât ab mir durch liebe kraft
und durch rehte gesellesсhaft
sîns kleinœtes vil gesant:
er enpfienc ouch von mîner hant,
daz zer wâren liebe hôrte
und uns beiden zwîvel stôrte.
der künec ist an mir stæte,
ân valsches herzen ræte.

Man beachte die Gegensätze:

(wâre) liebe — *zwîvel*
rehte geselleschaft
stæte — *valsch.*

(14) P. XIV 733,10:

stüend unser minne, mîn und ir [Parz. u. Kond.],
daz scheiden dar zuo hôrte,
sô daz uns zwîvel stôrte,
ich möht wol zanderr minne komen:
nu hât ir minne mir benomen
ander minne und freudebæren trôst.

Vgl. 732,4: *ob er kein ander grüeze,*
daz er dienst nâch minne biete
und sich unstæte niete?
solch minne wirt von im gespart.
grôz triuwe het im sô bewart
sîn manlîch herze und ouch den lîp,
daz für wâr nie ander wîp
wart gewaldec sîner minne,
niuwan diu küneginne
Condwîrâmûrs.

Hier ist wieder *triuwe* zu beachten. Nebenbei bemerkt ist dies (732,6) die einzige Stelle, an der das Substantivum *unstæte* bei Wolfram vorkommt.

(15) T. 51,2:

minne hât ûf erde hûs: [*und*] *ze himel ist reine für got ir geleite.*
minne ist allenthalben wan ze helle.
diu starke minne erlamet an ir krefte, ist zwîvel mit wanke ir geselle.
Âne wanc und âne zwîvel diu beide
was diu maget Sigûne und Schîonatulander, mit leide
grôziu liebe was dar zuo gemenget.

An dieser Stelle ist wichtig die Hineinziehung von Himmel und Hölle, obwohl es sich nur um irdische Minne handelt. Warum hat die Minne in der Hölle keine Statt? Weil die Hölle der Ort des *zwîvels mit wanke* ist. Ich hätte die Stelle, gerade weil sie den *zwîvel* in diese Beziehung zur Hölle setzt, vielleicht besser erst später bringen sollen; denn dieses Verhältnis wird aus ihr selbst nicht völlig klar. Ich habe sie hier angefügt, weil *zwîvel* hier, wie in den letzten Beispielen, in Beziehung auf die Minne gebraucht, nämlich der *wâren minne* (*liebe*) entgegengesetzt wird.

Ohne diese Beziehung auf Minne steht das Wort:

(16) W. V 262,12 (Heimrich spricht):

gein der [Gyburg] *ich zwîvel nie gewan.*

Vgl. 262,28 (Gyburg zu Heimrich):

mit triuwen helfe ist worden schîn.

263,2 (Heimrich zu Gyburg):

swar an ich mag oder kan,
dâ sît ir diens von mir gewert:
und ob iemen mînes râtes gert,
al mîne mâge und mîniu kint
mit triuwen ziuwerm gebote sint.

Von den sonst gefundenen Begriffen tritt hier nur *triuwe* hervor; zu bemerken sind die Ausdrücke, welche von dem Verhältnis zwischen Gyburg und Heimrich gebraucht werden: *dienen*, *helfe*, *rât*, *gebot*.

Wir kommen zu einer besonders wichtigen Stelle, zu der bekannten kurzen Belehrung Parzivals durch Herzeloyde über Gott:

(17) P. III 119,19:

er ist noch liehter denne der tac,
der antlitzes sich bewac
nâch menschen antlitze.
sun, merke eine witze,
und flêhe in umbe dîne nôt:
sîn triuwe der werlt ie helfe bôt.
sô heizet einer der helle wirt:
der ist swarz, untriuwe in niht verbirt.
von dem kêr dîne gedanke,
und och von zwîvels wanke.

Vgl. 119,29: *sîn muoter underschiet im gar*
daz vinster und daz lieht gevar.

122,24: *dô sim underschiet den liehten schîn.*

Diese Stelle ist schon von Lachmann mit den Eingangsversen verglichen worden, und sie hat ohne Frage die innigsten Beziehungen zu ihnen. Vor allem ist es der Gegensatz der beiden Farben, der an den Eingang erinnert: *lieht* wird von Gott, *swarz* (*vinster*) vom Teufel gesagt, und Gott wird charakterisiert durch *triuwe*, der Teufel durch *untriuwe*, und daran schliesst sich die Warnung vor dem *zwîvel*:

von dem kêr dîne gedanke
und och von zwîvels wanke

vor dem Teufel und dem *zwîvel*; und das ist keine äusserliche, ungeschickte Zusammenstellung, so dass der zweite Vers ohne Zusammenhang mit dem ersten nachklappte, so dass vielleicht Reimnot den zweiten Vers erzeugt hätte. Im IX. B. heisst es an wichtigster Stelle (462, 18):

sît getriuwe ân alles wenken,
sît got selbe ein triuwe ist.

Und so ist der Teufel selbst die *untriuwe*, der *zwîvel*; »kehre seinen Sinn vom Teufel ab« und »kehre ihn vom *zwîvel* ab« ist nur éine Warnung, der zweite Vers gibt den eigentlichen Sinn des ersten Verses. Es ist eine Erscheinung, die Wolframs Stil charakterisiert, dass er zwei Gedanken, zwischen denen die engste logische Verbindung besteht, die fast identisch sind, scheinbar zusammenhangslos neben einander stellt; dieselbe Erscheinung, die z. B. an der schon citierten Stelle des Tit. zu beachten war, auf die hier noch einmal besonders verwiesen sei.

Damit hätten wir alle Belegstellen erschöpft bis auf eine, deren Sinn nicht zweifellos klar ist, die aber wohl unter diese letzte Bedeutung (IIc) gehört:

(18) P. X 519, 1:

doch engezwîvelt nie sîn wille.

Zu dieser letzten Bedeutung gehört, was jetzt als ganz sicher gelten darf, auch der Eingang des Parzival. Wir haben die Bedeutung, die wir durch eine genaue Interpretation der Eingangsverse erschlossen hatten, durch vollkommen beweiskräftige Stellen bestätigt gefunden, dass nämlich *zwîvel* der Gegensatz zu *stæte* ist. Die Durchmusterung der verwandten Stellen hat uns aber auch bereits in den grossen Kreis verwandter Begriffe eingeführt, die *zwîvel* zur Seite oder gegenüber treten, und diese wollen wir uns kurz noch einmal vorführen:

zwîvel P. 1, 1. 311, 22. 26. 712, 28. 733, 12. W. 262, 12.	*mit stæten gedanken* P. 1, 14. (vgl. 119, 27)
zwîvels wanc P. 119, 28.	*stæte* P. 311, 21. 25 (Subst.).
zwîvel mit wanc T. 51, 4.	*reine* T. 51, 2. [712, 29 (Adj.)
âne wanc und âne zwîvel T. 52, 1.	
wenken P. 311, 23.	
unstæte P. 1, 10 (Adj.). 732, 6 (Subst.).	
valsch 712, 30 (Adj.).	*triuwe* P. 119, 24. 311, 27. 732, 8.
untriuwe P. 119, 26.	*mit triuwen* W. 262, 28. 263, 6.

Die Verhältnisse, worauf die Begriffe sich beziehen:

der unstæte geselle P. 1,10.
rehte gesellesschaft P. 712,24.
vriuntschaft P. 311,24.
liebe P. 712,23. T. 52,3. *wâre liebe* P. 712,27.
minne P. 733,10. T. 51.
helfe P. 119,24. W. 262,28. *rât* W. 263,4.
dienen W. 263,3. *gebot* W. 263,6.

Die Beziehung zu religiösen Vorstellungen:

helle P. 1,9. T. 51,3. *himel* P. 1,9. T. 51,2.
der helle wirt P. 119,25. *got* P. 119,17 ff. T. 51,2.

Die Symbolisierung durch die Farben:

swarz P. 1,11. 119,26. *blanc* P. 1,13.
vinster P. 1,12 (Subst.). 119,30. *lieht* P. 119,19. 30. 122,24.

Wenn man den Reichtum an Begriffen überblickt, zu denen *zwîvel* an den verhältnismässig wenigen Stellen in Beziehung gesetzt wird, so tritt um so mehr die strenge Geschlossenheit und Bestimmtheit des Gedankens der Eingangsverse hervor: hier ist *zwîvel* gleich *unstæte* und Gegensatz zu *stæte*, ohne dass andere Begriffe, wie etwa *triuwe*, hineingezogen und dadurch die Bestimmtheit des Gedankens getrübt würde. Unbeständigkeit — Beständigkeit, bezogen auf das Verhältnis der *gesellesschaft* (Freundschaft, Liebe, Kameradschaft), symbolisiert durch die schwarze und die weisse Farbe, die eine zum Himmel, die andere zur Hölle führend, und dann der Mensch, der beide im Herzen trägt, daher mit der Elster verglichen, der auf die Hölle, aber auch auf den Himmel Aussicht hat und darum noch hoffen kann.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal die Führung des Gedankens. In wuchtiger Bestimmtheit setzt der Dichter ein mit dem Mahn- und Drohworte: *Ist zwîvel herzen nâchgebûr, daz muoz der sêle werden sûr.* Fasste der gleichzeitige Hörer das Wort *zwîvel* sofort in dem bestimmten Sinne auf, den der Dichter damit verband? Es müsste anziehend sein, dieser Frage nachzugehen. Die Antwort würde wohl verneinend ausfallen müssen. Das Wort ist ja selbst bei Wolfram verhältnismässig selten und erscheint in so verschiedenen Bedeutungen: Schwanken des Urteils, des Affekts, des sittlichen Charakters. Und gar die

tiefen und weiten Beziehungen dieses Wortes, die es für den Dichter des grossen Werkes hatte, und die wir bei der Vergleichung der übrigen Belegstellen ahnen, aber noch nicht für unsere Interpretation annehmen durften, die erst durch das Werk selbst klar werden! An den nachdrucksvoll an die Spitze gestellten Gedanken schliesst sich der eigentliche Hauptgedanke an: Geschändet und geziert ist der elsterfarbige Charakter. Elsterfarbig, d. i. schwarz und weiss, das mochte der Zuhörer verstehen, wenn auch im Traugemundslied die Elster grün, weiss und schwarz ist. Aber welche Schnelligkeit und Schärfe des Blicks, welche Lebhaftigkeit des Mitdenkens gehörte dazu, um die weitere Entsprechung mit dem *zwîvel* und dessen ungenanntem Gegensatz und mit Lohn und Strafe im Jenseits zu erkennen, wonach der Sinn der Verse ist: Schande und Zierde vor Gott und den Menschen, in diesem und jenem Leben, ist dessen Anteil, bei dem *zwîvel* und *stæte* zusammenwohnen. Der Sinn des *gesmæhet unde gezieret* ist nicht ganz leicht zu fassen, er scheint zu sein: der Charakter eines Menschen ist schon an sich durch den *zwîvel* geschändet, durch die *stæte* geschmückt, er ist es aber auch im Angesichte der Menschen und im Angesichte Gottes, und dementsprechend wird ihm auf Erden Schmach und Preis zu teil, und hat er im Jenseits Lohn und Strafe zu erwarten; alles dieses scheint in den Worten zu liegen. Damit ist der parrierte Charakter in seiner Zwiespältigkeit hingestellt, und nun folgt die Spitze dieses Gedankens: ein solcher Mensch kann doch noch froh sein. Warum und inwiefern? Weil er geschändet únd geziert ist, d. h. mit Hervorhebung des Punktes, auf den es ankommt, und auf den *gesmæhet unde gezieret* nur hinwies: weil Himmel únd Hölle auf ihn Anspruch haben. Mit der bestimmten Nennung des Gegensatzes von Himmel und Hölle erhellt sich die bisherige Dunkelheit des Gedankens etwas, und indem nun weiter der Dichter in den Versen 10—14 die beiden in dem Elsterfarbigen vereinigten Gegensätze auseinanderlegt, konnte für einen aufmerksamen Hörer auch das Vorangehende klar werden. Von diesen Versen wird überhaupt das erste Verständnis des ganzen Gedankens ausgehen müssen; von ihnen hätten wir auch oben bei unserem ersten Interpretationsversuch

ausgehen können und vielleicht sollen, wenn es mir nicht gerade darauf angekommen wäre zu zeigen, dass ein folgerichtiges Durchdenken der nach einander folgenden Sätze auch zum rechten Verständnis führt. Über *der unstæte geselle* habe ich oben S. 5 gesprochen; *hât die swarzen varwe gar*: ist vollständig schwarz, d. h. ihm kann symbolischer Weise nur die schwarze Farbe beigelegt werden, er ist nicht elsterfarbig. Durch diese Wendung des v. 11 wird die Bedeutung der Farbensymbolik erklärt. *unt wirt och nâch der vinster var*: und er wird auch nach dem Tode finsterfarbig, nämlich schwarz, wie der Teufel schwarz ist (P. 119,26; vgl. IX 463,13 f. I 51,24); *vinster* bezieht sich nicht (wie *swarz* im vorhergehenden Verse) auf die Elsterfarbe, sondern als Gegensatz von *lieht* auf den Teufel und die Hölle. *sô habet sich an die blanken* [*varwe*] *der mit stæten gedanken* wird durch das *sô* dem vorangehenden (*hât die swarzen varwe gar*) parallel gestellt; *habet sich* soll wohl, wie man es auch übersetzt hat, das Festhalten an der weissen Farbe ausdrücken. Man vermisst den Gedanken, dass der *stæte* den Himmel erlange, indessen wird er von selbst leicht ergänzt, und es tritt dadurch der entgegengesetzte Gedanke in v. 12 um so nachdrücklicher hervor, nachdem schon mit ihm das Ganze eingeleitet worden war. »Wankelmut führt zur Hölle« und »der Elsternfarbige kann noch Hoffnung auf den Himmel haben« das sind die beiden Hauptgedanken, von denen der zweite mit Beziehung auf Parzival an den Anfang des Werkes gestellt ist in der Weise, dass er zu dem ersten düster drohenden in einen wirkungsvollen Gegensatz tritt.

Wir müssen den Eingangsversen des Parzival, nachdem wir sie vielleicht schon zu ausführlich durchgesprochen haben, noch einen dritten Abschnitt widmen, worin wir uns den Gang der Forschung in der Interpretation dieser Verse vorführen.

3.

Frühere Deutungen von Parz. 1, 1—14.

Die Aufgabe dieses Abschnitts wird nicht nur die Darlegung und Würdigung früherer Deutungen sein, sondern zugleich auch die Prüfung und genauere Bestimmung unserer oben entwickelten Deutung der ersten Verse des Parzival. Wir beginnen mit der ältesten Auslegung dieser Verse durch den Verfasser des JÜNGEREN TITUREL, die uns sofort Veranlassung gibt, eine bisher geflissentlich umgangene Frage ins Auge zu fassen, denn diese erste Auslegung ist zugleich die erste, die unsere Stelle in religiösem Sinne interpretiert. Welche religiösen Elemente enthält der Eingang des Parzival nach unserer Deutung? Offenbar nur eines, nämlich die höllische Strafe und den himmlischen Lohn, welche *zwîvel* und *stæte* nach sich ziehen; ein anderes wüsste ich vorläufig wenigstens auch bei schärfstem Zusehen nicht nachzuweisen. Sehen wir, ob wir Grund finden, weitergehende religiöse Beziehungen für den Eingang anzunehmen.

Es kommen aus dem jüngeren Titurel in Betracht die Strophen 22—26, womit noch zu vergleichen sind die Strophen 17. 18. 31. (48).[3]) Der Verfasser nimmt *zwîvel* als Zweifel oder besser Verzweiflung an Gottes Barmherzigkeit. Elsternfarbig ist derjenige, welcher das Üble (die Sünde) mit dem Guten verbindet. In diesem Zustande hat der Mensch an Himmel und Hölle Anteil. Bewahrt er dabei die Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit, so wird er gerettet; verzweifelt er, so verfällt er der Hölle. Die Verse 10—14 werden nur umschrieben.

Die erste auf wissenschaftlichem Standpunkt stehende Interpretation des Eingangs ist die LACHMANNs in den Abhandlungen der Berliner Akademie, gelesen am 15. Okt. 1835, zwei Jahre nach dem Abschlusse seiner monumentalen Ausgabe. In einer Anmerkung zu Wigalois v. 6459 (*für den trôst sîn zwîvel wac*) hatte BENECKE (1819) geschrieben: »*zwîvel* und *trôst* bezeichnen die beiden einander entgegenstehenden Ansichten der Zukunft, Verzweifeln und Vertrauen. Beide Wörter haben allmählich ihre

3) Lachmann, Über den Eingang des Parz., Beil. I (Kl. Schr. I 501). — Der jüngere Titurel, hrsg. von K. A. Hahn, Quedlinburg 1842.

Bedeutung geändert und werden daher in der alten Sprache leicht missverstanden. Nur auf die eben bestimmte Weise erklärt gibt z. B. die erste Zeile des Parzival .... einen richtigen Sinn. Man halte indess diese Bedeutung des Wortes *zwîvel* nicht für die einzige.« Lachmann schloss sich dieser Auffassung nicht an, sondern stellte etwa folgendes auf: *zwîvel* ist Schwanken zwischen *manheit* und *verzagen*, zwischen Vertrauen und mutlosem Zurücktreten. Elsternfarbig ist der, bei dem die nicht weichende Tapferkeit sich mit der *zageheit*, dem feigen Zurückziehen, färbt; es wird also, was *zwîvel* ist, nach Lachmann durch das Elsterngleichnis vom Dichter erklärt. *verzagen* nimmt Wolfram »in seiner gewöhnlichen Bedeutung, dass das mutlose Zurücktreten Untreue ist, dass der Verzagende seinen Freund verlässt«. Kurz gesagt, ist also Lachmanns Auffassung diese: *unverzaget mannes muot* (= Treue) parriert mit *zageheit* (= Untreue) ergibt den Zustand des *zwîvels*, des Schwankens also zwischen *manheit* und *verzagen*, zwischen Treue und Untreue. »Der Schwankende aber kann derweile noch froh sein, denn ihm stehen noch beide zu erlangen bevor, Himmel und Hölle. Hingegen der untreue Gesell ist schwarz, und bekommt auch dort die der Finsternis gleiche Farbe als Teufel.« Unter Treue aber versteht der Dichter eben so sehr die Treue gegen Gott als die Treue gegen die Menschen.

Wir müssen zu dieser ganzen Auffassung Lachmanns sofort Stellung nehmen. Lachmanns erstes Verdienst ist, dass er erkannte, dass die Begriffe der Treue und Untreue im Mittelpunkt der Gedanken des Eingangs stehen; das zweite, dass er sich der ausschliesslich religiösen Deutung enthielt. Auf beides musste eine unbefangene Betrachtung nicht nur des Eingangs, sondern auch der ganzen Dichtung leicht führen. Dagegen müssen wir in drei Punkten, die mehr die philologische Einzelerklärung betreffen, von ihm abweichen, nämlich 1) in der Deutung von *unverzaget mannes muot*, 2) in der Durchführung des Elsterngleichnisses, 3) in der Auffassung des *zwîvel*. Beginnen wir mit dem letzten, so beruht Lachmanns Auffassung des *zwîvels* als des Schwankens zwischen *manheit* und *verzagen* lediglich auf seiner Deutung der Verse 3—5, in denen er die

vom Dichter selbst gegebene Erklärung des *zwîvel* sah. Dies ist aber falsch, denn es würde im weiteren Fortgang auch der Lachmannschen Interpretation zu dem Widerspruch führen, dass nach vv. 1. 2 der *zwîvel* Höllenqualen nach sich zieht, nach vv. 3 ff. dagegen Aussicht auf Himmel und Hölle eröffnet, während ganz der Hölle nur der *unstæte* verfällt. Ferner aber ist die Deutung der vv. 3—5, dass *unverzaget mannes muot* sich mit seinem Gegenteil, mit *zageheit*, parriere, zwar an sich möglich (vgl. darüber Paul, PBB. II 67), lässt aber keine vollkommene Entsprechung mit dem zweiten Gliede der Vergleichung, der Elsternfarbe, zu stande kommen. Bei Lachmann entspricht *unverzaget mannes muot* zugleich der *agelstern varwe* (d. h. dem Bilde, welches die Elster in der Licht- und Farbenwirkung dem Auge bietet) und der einzelnen weissen Farbe, welche die Elster neben der schwarzen trägt. Am besten begründet ist Lachmanns Gleichsetzung von *verzagen* mit Untreue. Wenn er freilich erklärt: »Wolfram nimmt *verzagen* in seiner gewöhnlichen Beziehung, dass das mutlose Zurücktreten Untreue ist, dass der Verzagende seinen Freund verlässt«, so trifft das »gewöhnlich« für Wolfram wenigstens nicht zu. Die gewöhnliche Bedeutung des Wortes und seiner Ableitungen ist die, die es noch für uns hat. Ein sittliches Verhalten bezeichnet es nur an verhältnismässig wenigen Stellen. Bei der Darstellung des Gebrauchs von *zwîvel* haben wir (ob. S. 9) auch Stellen kennen gelernt, an welchen *zwîveln* = *verzagen*, *zwîvel* = *zageheit* gebraucht war. Man vgl. P. 199,19 mit 204,26, und besonders die Stellen aus dem VII. B. des Wh. 319,24 ff. 332,5 ff. Die Begriffsphäre, in die hier *zwîvel* hineingestellt ist (*ellen, manheit, genendeclîche, prîs bejagen*), ist ganz die von *verzagen* in seiner gewöhnlichen Bedeutung. Interessant ist nun, dass unmittelbar neben dem so im Sinne von *verzagen* gebrauchten *zwîvel*, *verzagen* selbst im Sinne der Untreue gebraucht wird, W. 332,12. 13:

von zwîvel im [Petrus] *drîstunt geschach,*
daz er an got verzagte.

denn »an jemand verzagen« ist ein Ausdruck für treulos werden oder handeln. Vgl. P. I 10,30. IX 447,30. 462,10. 489,16. (502,28, vgl. X 519,1). XIII 649,30. XIV 703,16. W. III 149,18.

159,8. VI 292,18. An diesen Stellen hat *verzagen* eine mit *zwîvel* = *unstæte, untriuwe* mehr oder weniger sich deckende Bedeutung. Es berühren sich also *zwîvel* und *verzagen* in der doppelten Bedeutung der Furcht sowohl wie der Untreue. Aber nirgends bei Wolfram drückt *zwîvel* ein Schwanken zwischen Tapferkeit und Furcht oder zwischen Treue und Untreue aus. Diese Bedeutung ist von Lachmann durchaus willkürlich, lediglich auf Grund des Elsterngleichnisses für den Eingang angenommen worden.

Müssen wir demnach Lachmanns Deutung als unbewiesen und unbeweisbar gänzlich fallen lassen, so könnte doch noch in Frage kommen, ob nicht mit der richtigen Auffassung von *zwîvel* sich die Lachmannsche Auffassung von *unverzaget mannes muot* vereinigen liesse. In diesem Falle wären *zwîvel* und *unverzaget mannes muot* die beiden Gegensätze, die mit der schwarzen und weissen Farbe der Elster verglichen werden, und es würde dabei zunächst der Anstoss der unvollkommenen Durchführung des Gleichnisses fortbestehen. Ein zweiter Anstoss würde dieser sein: Warum sind wir oben nicht auf die Bedeutung von *unverzaget* in v. 5 eingegangen? Warum hat uns erst Lachmanns Interpretation genötigt, gewissermassen einen Nachtrag zu unserer obigen, in ihrer Ausführlichkeit lückenlos scheinenden Untersuchung zu geben? Weil weder die Untersuchung des Gedankenganges der Eingangsverse noch die Betrachtung des Gebrauchs von *zwîvel* uns dazu Veranlassung bot. Den zweiten Punkt möchte ich hier besonders betonen. An keiner der Stellen, die sich für *zwîvel* = *unstæte, untriuwe* anführen liessen (S. 10—13) erschien *verzagen* in Beziehung zu dieser Begriffsphäre gesetzt. Die Stellen aus dem VII. B. des Wh., die von allen übrigen diesen noch am nächten stehen, liegen doch ihrem Wortmaterial nach gänzlich ausserhalb dieser Sphäre und gehören vielmehr ganz in die Sphäre des Begriffs *zageheit* in seiner gewöhnlichen Bedeutung. Selbst an der Stelle 332,12 f. bezeichnet *an got verzagen* allerdings den Treubruch, aber *zwîvel* selbst drückt nur Furcht als Motiv des Treubruchs aus. Es fehlt also eine zweite Stelle (neben dem Eingang), an welcher in unzweideutiger Weise *zwîvel* in der Bedeutung *unstæte, untriuwe* in

Beziehung zu *verzagen* oder gar in unmittelbarem Gegensatz zu *unverzaget mannes muot* gebraucht wäre. Allein wenn dies auch als ein Bedenken erwähnt werden mag, so ist es doch kein durchschlagender Beweis gegen die oben aufgestellte verbesserte Lachmannsche Auffassung; und nur dies dürfte als drittes Bedenken noch erwogen werden können, ob denn gerade der Ausdruck *unverzaget mannes muot* einen Gegensatz zu *zwîvel* bilden könne. *muot* zunächst, um auch dies zu bemerken, braucht in keinem Falle Mut zu bedeuten, sondern ist als Wiederaufnahme des *herze* in v. 1 zu nehmen und mit »Sinn« zu übersetzen. Der Begriff der Tapferkeit würde in *unverzaget* allein schon zur Genüge ausgedrückt sein. Dass dieser Begriff aber wirklich ausgedrückt werden soll, zeigt die Verbindung mit *mannes*. Vergleicht man P. VI 335, 25. W. VII 342, 9. P. XI 564, 25. W. I 19, 15. 52, 8 f. VII 322, 1. VIII 372, 6 und andere Stellen, so kann kein Zweifel sein, dass die nächstliegende und ungezwungenste Auffassung »tapferer männlicher Sinn« die allein richtige ist, dass also lediglich Tapferkeit und nicht Treue bezeichnet werden soll, und dass der Vers in demselben Sinne zu verstehen ist, wie P. 4, 12 f.:

mannes manheit alsô sleht,
diu sich gein herte nie gebouc.

Dass *unverzaget mannes muot* an sich allein noch gar nichts löbliches ist, zeigt P. VII 344, 2 ff.

Wir sind sehr ausführlich auf Lachmanns Interpretation eingegangen. Diese Ausführlichkeit war gerade Lachmanns Auffassung gegenüber möglich und notwendig, weil einerseits Lachmann ohne Zweifel eine streng philologische Erklärung der Worte des Dichters geben wollte, und weil andererseits der sich ihm ergebende Hauptgedanke des Eingangs mit dem unsrigen zusammenfällt. Wir konnten bei der Prüfung von dem Inhalte des Epos selbst absehen, wie ja auch Lachmann sich darauf zur Begründung seiner Deutung nicht berufen hat. Unsere Prüfung ergab das Merkwürdige, dass Lachmann den Hauptgedanken richtig gefasst hat, während seine Einzelerklärung in wichtigen Punkten irrig ist. Suchen wir in der nun folgenden Litteratur nach der Berichtigung der Fehler Lachmanns, so ist seine Auf-

fassung von *unverzaget mannes muot* unberichtigt und von den gegen ihn auftretenden Erklärern (Kläden, Paul, Adam) sogar unbemerkt geblieben; den Versuch einer strengen Durchführung des Gleichnisses habe ich nirgends gefunden; und die Bedeutung von *zwîvel* ist völlig richtig und unzweideutig erst von Roediger im Archiv (1893) festgelegt worden, während der erste nach und gegen Lachmann auftretende Interpret zwar gerade an die Bedeutung von *zwîvel* anknüpfte, aber nur um sie in einer Richtung zu suchen, die durch Lachmann bereits abgeschnitten war. Kläden (v. d. Hagens Germania V [1843], S. 222—246) fasste *zwîvel* in religiösem Sinne und wandte sich damit der durch Lachmann bereits erledigten Auffassungsweise des jüng. Titurel zu. Ich habe schon zu Anfang dieses Abschnitts bemerkt, dass nach unserer Deutung der Eingang nur ein einziges religiöses Motiv enthält, das der höllischen Strafe und des himmlischen Lohnes. »Dass wir aber als Object des Zweifels 'Gott' zu denken haben, erhellt« aus diesem religiösen Motiv gar nicht, wie z. B. P. 404, 11—16. 291, 28—30 zeigen. Aus den Eingangsversen allein kann eine religiöse Bedeutung von *zwîvel* nicht abgeleitet werden. Und so ist denn auch der Hauptgrund, auf den Kläden seine Auffassung stützt, nicht eine einfache Interpretation des Eingangs, sondern eine Analyse der Parzivalgeschichte: unter *zwîvel* sei gemeint Parzivals Zweifel an Gott, den Kläden folgendermassen beschreibt (S. 227): »die Störung des festen Glaubens an Gott, hervorgerufen durch Thatsachen und Erfahrungen, welche mit dem Inhalte dieses Glaubens in Widerspruch zu stehen scheinen; — allgemeiner der Übergang vom Glauben zum Unglauben und das mit demselben verbundene Schwanken zwischen beiden. Dieser Zweifel vollendet sich im Abfall, im Brechen der Treue.« (P. 332.) Der Zweifel ist also nur ein Übergangszustand, der auch bei Parzival gar nicht lange andauert (S. 225): »wie aber seine gewaltige Natur in der Unbestimmtheit des bewussten Zweifels sich nicht lange erhalten kann, so schlägt dieser alsbald in den Irrtum um. Er sagt Gott seinen Dienst auf.« Und die Vollendung des Zweifels ist der Treubruch (S. 227): »Zweifel aber und Treubruch hangen nach der Anschauungsweise unsers Dichters so genau zusammen, dass

wiederum jede Unterbrechung der Treue, namentlich der Gottestreue, jeder Abfall ihm als vermittelt durch den Zweifel erscheint und von ihm *zwîvel* genannt wird.« Klädens eigene Bemerkungen geben die Berichtigung an die Hand. Wo erscheint denn ausser bei Parzival der Treubruch durch den Zweifel vermittelt? Doch gewiss nicht bei den vor der Schlacht ausreissenden Franzosen, und ebensowenig bei Petrus (W. VII), worauf Kläden verweist. Wenn *zwîvel* Treubruch sein kann, warum könnte es nicht auch im Eingange den Treubruch Parzivals bezeichnen statt des kurzen Übergangszustandes des Zweifels? Dass *zwîvel* thatsächlich den Treubruch bedeuten kann, hat unser zweiter Abschnitt gelehrt; aber an welcher Stelle bedeutet es bei Wolfram den Zweifel in der ganz bestimmten Bedeutung des Zweifels an Gott? — In der Durchführung des Gleichnisses erreicht Kläden, nachdem er den Mangel derselben bei Lachmann nachgewiesen, auf Grund seiner Auffassung des *zwîvel* für die vv. 3—9 eine vollkommene Entsprechung: der Mann von unverzagtem Mute ist, wenn er in den Zweifel, als den Übergang vom Glauben zum Unglauben und das Schwanken zwischen beiden, gerät, schwarz, sofern der Unglaube, weiss, sofern der Glaube an ihm teil hat (S. 229 f.). Aber gestört wird diese einfache Entsprechung, weil sie eben trotz ihrer Einfachheit unrichtig ist, durch ihre Kreuzung mit der Entsprechung zwischen *stæte* und *unstæte* und den beiden Farben: der *stæte* wird den Zweifel überwinden und gerettet werden, während der *unstæte*, wenn er zweifelt, der Hölle verfällt, so dass also die vv. 3—9 doch wieder nicht für jeden Zweifler, sondern nur für den *stæten* gelten sollen. Das dabei angenommene Verhältnis der *stæte* und *unstæte* zum *zwîvel* ist eine völlig unbewiesene Konstruktion Klädens, es genügt, wenn wir dem gegenüber auf unsere Interpretation verweisen.

Jedes Anhalts bei Wolfram entbehrt auch das Verhältnis von *zwîvel* (Zweifel an Gott) zu *unverzaget mannes muot*, *stæte* u. s. w., das sich Rührmund (Programm des Gymnasiums zu Potsdam, 1845, S. 12) zurechtlegt; es wäre unfruchtbare Mühe darauf einzugehen und, was nicht bewiesen ist, widerlegen wollen.

Eben so zwecklos wäre es, auf die oben (S. 6) schon erwähnte Darstellung der Bedeutungen von *zwîvel* durch San-Marte

(Parc.-Stud. II [1861] 174—76) näher einzugehen. Doch sei die Hauptstelle hier angeführt (§ 103): »Endlich ist der Zweifel die in sich unsichre Seelenbeschaffenheit, welche weder von *triuwe* und *stæte* am Guten, noch von dem *valsch* am Bösen beharrlich festgehalten wird, und daher wechselnd zwischen den Einflüssen beider hin und her schwankt, somit dem *wanc* verfällt. Wenn so das Herz mit seinen Neigungen und Entschlüssen der Tugend wie dem Laster zugänglich bleibt, so verleugnet es *triuwe* und *stæte*, und es muss der Seele verderblich werden; am verderblichsten, wenn dieser Zweifel auch gegen Gott sich kehrt, ... Von diesem seelenverderblichen Zustand erlöst die Taufe; wer aber in ihm beharrt, der gelangt aus dem Zweifel zur Verzweiflung, zum Verzagen an Gott, und verfällt der ewigen Qual.«

1861 erschien der dritte, von Wilhelm Müller bearbeitete Band des Mhd. WB., dort ist S. 960 b zu lesen: »[*zwîvel*] 4. Gegenteil von Beharrlichkeit, mag sich diese auf das Verfolgen eines Ziels oder auf treue Anhänglichkeit beziehen. Synonyme Ausdrücke sind *wanc*, *unstæte*, *untriuwe*, *verzagetheit*.« Es folgt als erster Beleg P. 1, 1 und daneben aus Wolfram noch P. 733, 12. 712, 28. T. 51. 52. P. 311, 22. 26. 119, 28. W. 332, 5. 12. Hier zum ersten Male sehen wir den ersten Vers des Parzival richtig beurteilt. Leider hat der treffliche Lexikograph es unterlassen, die abweichenden Deutungen der so wichtigen und so umstrittenen Stelle ausdrücklich abzulehnen, und dies mag der Grund sein, dass, soweit ich wenigstens sehe, niemand von seiner Erklärung Notiz genommen hat.[4])

Karl Bartschs Kommentar (1870) gibt folgende Anleitung zum Verständnis der beiden ersten Verse des Parzival: »*zwîvel*, einerseits Verzweiflung (an Gott), andererseits Schwanken, Unbeständigkeit, Untreue. Ist diese des Herzens Nachbar, ... das muss der Seele schlimm bekommen, zum Verderben gereichen.« Ausführlicher äusserte sich Bartsch im Anschluss an San Marte in einem Vortrage, den er 1871 in Rostock hielt und den er

4) Nur Wilhelm Hertz beruft sich — von seinem Standpunkte aus aber mit Unrecht — auf das Mhd. WB. (s. u. S. 30 f.).

1876 im Salon, 1883 in den »Gesammelten Vorträgen und Aufsätzen« abdrucken liess: »Das Wort [*zwîvel*] bedeutet zunächst jede Unentschlossenheit, Ungewissheit, Schwanken, aber nicht nur im Urteil .... sondern ebenso in unserer Seele: daher ist es Mangel an Festigkeit und Beharrlichkeit, namentlich das Schwanken zwischen Gutem und Bösem. Wenn Tugend und Laster um die Herrschaft in des Menschen Seele sich streiten, so droht der Seele eine grosse Gefahr. Noch grösser aber ist dieselbe, wenn der Zweifel sich gegen Gott wendet, wenn der Mensch vom Glauben abfällt, und die Finsternis in seiner Seele Macht gewinnt.«

Eine neue Wendung erhielt die Interpretation des Eingangs durch Hermann Paul (1876) PBB. II S. 68: »geschmähet und gezieret ist derjenige, bei welchem sich mit der Verzweiflung an der Güte und Macht Gottes ein unverzagter männlicher Sinn verbindet. Das ist eben der Fall bei Parzival, und deshalb hat er noch Aussicht errettet zu werden. Bei dieser Erklärung widerstreitet allerdings der Vergleich *als agelstern varwe tuot* der strengen Logik; aber doch auch bei Lachmanns Erklärung. Denn unverzagter Sinn und Elsternfarbe können streng genommen, wie man auch erklären mag, nicht mit einander verglichen werden. Immer ist ersterer nur die eine Seite, letztere fasst beide Seiten zusammen. Wir werden also wohl diesen Mangel an Logik unter die zahlreichen übrigen derartigen Fälle bei Wolfram einzutragen haben.« Gewiss ist bei keiner Interpretation des Eingangs der Mangel an Logik so gross wie bei dieser. Denn abgesehen davon, dass bei Paul wie bei Lachmann *unverzaget mannes muot* und *agelstern varwe* keine rechte Entsprechung bilden — welchen Sinn hat es, das Nebeneinander von Verzweiflung an der Güte und Macht Gottes und unverzagtem männlichem Sinn in einem Menschen mit dem Gegensatz der schwarzen und weissen Farbe bei der Elster zu vergleichen? Bei Lachmann waren es Treue und Untreue, bei Kläden Glaube und Unglaube, die wie die weisse und schwarze Farbe der Elster sich verbanden, und Lachmann hatte für sich die Verse 10—14 und 119, 19 ff. Aber durch welche andere Stelle kann Paul die Symbolisierung des *unverzaget mannes muot* durch die weisse

Farbe annehmbar machen? *stæte* allerdings ist ihm mit *unverzaget* (ohne Schwanken, thatkräftig, ausdauernd) »ziemlich gleichbedeutend«; also ist doch wohl die *unstæte* ziemlich gleichbedeutend mit *zageheit*, wodurch die ganze Farbensymbolik in Verwirrung gerät, denn nach dieser müsste sie gleichbedeutend mit *zwîvel* sein. Wodurch hält sich nun Paul für berechtigt, dem Dichter einen so wenig logisch durchgeführten Gedanken zuzusprechen? Er beruft sich auf die Geschichte Parzivals: auf Parzival muss das Gleichnis bezogen werden, und bei Parzival finden wir ja wirklich die Verbindung von Verzweiflung an der Güte und Macht Gottes und unverzagtem männlichem Sinn. Beides mag sich bei Parzival finden, aber den Gedanken der Verbindung beider im Eingang finden zu wollen, das ist gegenüber den Interpretationsversuchen Lachmanns und Klädens sowohl an sich als auch für die Erklärung des Einzelnen nicht mehr als ein ganz haltloser Einfall. Hat doch Paul nicht einmal den Versuch gemacht, neben dem Eingang irgend eine andere Stelle beizubringen, an welcher jene angebliche Idee der Geschichte Parzivals ausgesprochen wäre.

Bedenkt man, dass Pauls Interpretation im Vergleich mit der Klädens einen vielleicht noch grösseren Rückschritt bedeutet, als ihn Kläden im Vergleich mit Lachmann that, so darf man sich wohl wundern, dass diese Interpretation hat Beifall finden können. Lachmann hatte den Hauptgedanken getroffen, war jedoch in der Einzelerklärung fehlgegangen. Kläden und Paul gaben den richtigen Hauptgedanken auf und konnten infolgedessen auch in der Einzelerklärung nicht wesentlich weiter kommen. Namentlich hat Paul nicht nur den Hauptgedanken verflacht, sondern auch für die Einzelinterpretation gar nichts geleistet. Trotzdem fand er einen Nachfolger, der nicht nur seine Interpretation der Verse 1—14 annahm, sondern auch den angeblich darin ausgesprochenen Gedanken als Grundidee der Geschichte Parzivals durch eine ausführliche Analyse des Gedichtes zu erweisen suchte. Dies ist Gotthold Bötticher mit seiner Schrift »Das Hohelied vom Rittertum, eine Beleuchtung des Parzival nach Wolframs eigenen Andeutungen«, 1886 (vgl. auch desselben Parzivalübertragung,[2] 1893, S. 22—26). Die Interpretation von

P. 1, 1—14 findet sich daselbst S. 14—15 (Übers. S. 22—23). Bötticher weicht von Paul nur in der Auffassung von *zwîvel* ab. Paul habe »den Begriff des *zwîvels* augenscheinlich zu eng gefasst. Er gipfelt allerdings in dem Zweifel an Gott, aber Wolfram begreift darunter, scheint mir, im weiteren Sinne den Zustand sittlicher Haltlosigkeit überhaupt, wie er in Parzival auch schon vor seinem religiösen Konflikte .... zur Erscheinung kam.« Was versteht Bötticher unter sittlicher Haltlosigkeit? Auf derselben Seite wird *der unstæte geselle* erklärt als der sittlich Haltlose, andererseits wird der *stæte* im Sinne des *unverzaget mannes muot* gedacht, was zu sonderbaren Folgerungen führt. *stæte* und *unstæte* sind doch zweifellos Gegensätze, folglich sind ihre Synonyma *unverzaget mannes muot* und *zwîvel* auch Gegensätze, folglich ist *unverzaget mannes muot* der Zustand sittlicher Festigkeit; da nun aber in dem Charakter Parzivals »der unverzagte Mannesmut verherrlicht werden soll, welcher auch den gefährlichen Seelenfeind, den Zweifel, überwindet«, so muss es die sittliche Festigkeit sein, welche die sittliche Haltlosigkeit überwindet. Bötticher hat diese Folgerung nicht vollzogen, obwohl sie unvermeidlich ist, vielmehr finden wir S. 29 das Thema des Parzival so bezeichnet: »die Darstellung .... des echten und rechten Ritters, wie er sein soll, welchen der echte ritterliche Mut .... auch durch die Gefahren des *zwîvels*, d. h. sittlicher Unfertigkeit im allgemeinen, sicher hindurch und schliesslich zu den himmlischen Freuden führt.« Hier ist die sittliche Haltlosigkeit also als sittliche Unfertigkeit gedacht. S. 43: »So entsteht der religiöse Konflikt, die schwerste Gefahr für den sittlichen Menschen: der *zwîvel* wird *herzen nâchgebûr*.« Wird? wir denken, die sittliche Haltlosigkeit oder Unfertigkeit sei in Parzival auch schon vor seinem religiösen Konflikt zur Erscheinung gekommen. S. 52: »der Mannesmut dieser Zeit [der Knaben- und Jünglingsjahre] war blinder egoistischer Abenteuerdrang gewesen, der sich dann im religiösen Konflikte zu selbstvermessenem Trotz ausbildete, aber doch bei seiner natürlichen Herzensreinheit nicht ohne sittlichen Halt blieb.« Aber der sittliche Halt fehlte doch gerade Parzival, und der Mannesmut war es, der den Zustand sittlicher Haltlosigkeit überwinden sollte. Wie

soll man diese verschiedenen Ausserungen zusammenreimen? Schon an jener Stelle S. 43 schien *zwîvel* doch wieder in einem ganz religiösen Sinne genommen zu werden. In der Einleitung der Übersetzung heisst es S. 22: »Der Zweifel (*zwîvel* im religiösen Sinne) ist der Feind des Seelenheils. Verunziert ist die Seele des Mannes mit erschüttertem Glauben. Sittlichen Wert hat er nur noch, wenn ihn unverzagter Mannesmut erfüllt, d. h. echter ritterlicher Geist.« Damit vergl. man wieder Hhld. S. 53: »So ist der alte selbstvermessene Mannesmut, der kein sittlicher Besitz war, dahin, wie das alte naive Gottvertrauen, und beide kehren nun wieder als sittliche Lebensmächte.« Dagegen hiess es S. 30: »So gefasst ist es also nicht der ritterliche Geist in gewöhnlichem Sinne, rohe Tapferkeit und Abenteuerlust, welche in Parzival zur Darstellung kommen sollen, sondern der ritterliche Geist auch als eine sittliche Lebensmacht, welche den schwersten Sieg, den Sieg über sich selbst erringt.« Die Widersprüche und Unklarheiten, die bei Bötticher zu Tage treten, können für die Durchführbarkeit seiner Deutung gewiss kein Vertrauen erwecken. Es kommt hinzu, dass auch Böttichers Versuch, die von ihm angenommene Grundidee aus Andeutungen, die Wolfram selbst im Laufe der Erzählung gebe, zu erweisen, nur wenig erfolgreich ist. Doch darauf einzugehen, ist hier nicht der Ort. Soweit Böttichers Erklärung der Eingangsverse Paul entlehnt ist, unterliegt sie allen schon oben geäusserten Bedenken, während die neben der engeren religiösen Bedeutung von *zwîvel* angenommene weitere der sittlichen Haltlosigkeit, Unfertigkeit eine ganz willkürliche Konstruktion ist.

Erwähnt werden mag, was Ernst Martin in der Recension der Schrift Böttichers (AfdA. XII 206 f.) zu unserer Frage ausführt: »*zwîvel* ist Ungewissheit und infolge davon Unentschlossenheit, Schwanken. Im minniglichen Sinne wird *zwîvel* 311, 22 der *stæte* entgegengesetzt, mit welcher die Frauen den schönen Parzival zu lieben gezwungen waren. Was der Dichter mit dem *zwîvel* an unserer Stelle meint, erläutert er durch 1, 3—6 .... *unverzaget mannes muot* ist derjenige, den Parzival vor seiner Verfluchung und nach seiner Bekehrung durch Trevrezent hat; in der Zwischenzeit hat er sich parriert, mit dem Gegenteil, dem

zwîvel, verbunden, indem er die Treue nur den Menschen gegenüber, nicht aber gegen Gott festhält. .... Vom *zwîvel*, dem Schwanken, wird ausdrücklich die *unstæte* unterschieden, die Treulosigkeit, welche keine Pflicht für bindend hält.« *unverzaget mannes muot* erklärt Martin als »unablässig strebenden Sinn. Denn auch *unverzaget* darf man nicht zu eng, nicht als Mut im Gegensatz zur Feigheit fassen.« Man sieht, dass Martin im Hauptgedanken und in der Auffassung des *zwîvel* Lachmann folgt, dagegen in der Durchführung des Gleichnisses und in der Auffassung von *unverzaget mannes muot* mit Paul und Bötticher geht.

Nichts neues bringt Paul Pipers Kommentar (1890): »Der Dichter stellt im Gedanken an die Helden des Stückes, besonders an Parzival, die *stæte* der *unstæte*, die Charakterfestigkeit der Charakterlosigkeit, entgegen, und zwischen beide stellt er den *zwîvel*, das Schwanken zwischen Gut und Böse, wie es seinem Helden in kritischen Augenblicken so verhängnisvoll geworden ist. Es ist müssig zu fragen, ob der *zwîvel* in theologischem Sinne zu fassen sei« u. s. w.

Oberflächlich ist die Interpretationsweise von Robert Fritzsch in seiner Dissertation »Über W. v. E.s Religiosität«, Leipzig 1892 (S. 14—17).

Johannes Adam (Gymn.-Progr. Schwedt, 1893) schliesst sich in seiner Interpretation der Verse 1—14 ganz an Paul an.

Der erste, der, abgesehen vom Mhd. WB., die Bedeutung von *zwîvel* im Eingang des Parzival richtig erkannte, ist Max Roediger in seiner Recension von Adams Arbeit in Herrigs Archiv Bd. 90 (1893), S. 412. Roediger bestimmte, ausgehend von P. 311, 20—27 *zwîvel* als Gegensatz von *stæte* und *triuwe*, als synonym mit *unstæte*, *valsch*, *wanc* (P. 462, 14—20). Er will die ausschliesslich religiöse Bedeutung von *zwîvel* im Eingang nicht gelten lassen, nimmt sie aber irriger Weise für P. 119, 28 an. *zwîvel* hat in der Belehrung Herzeloydens genau dieselbe Bedeutung wie im Eingang. Wie schon an seinem Orte bemerkt, kann ich Roediger auch nicht beistimmen, wenn er in v. 10 (*der unstæte geselle*) die Auffassung von *unstæte* als Adjectiv oder als Genitiv des Substantivs beide für möglich hält;

nur die erstere ist zulässig, wie der von Roediger mit Lachmann angezogene v. 2, 17 beweist. Über die Durchführung des Gleichnisses hat sich Roediger nicht geäussert, so dass wohl anzunehmen ist, er sei hierin mit Adam Paul gefolgt, oder habe wenigstens selbst keine bessere Erklärung zu geben gewusst.

Leider scheint Roedigers Aufstellung bisher entweder nicht bemerkt, oder wenigstens nicht nach Verdienst gewürdigt worden zu sein, denn einige neueste Erörterungen über den Eingang des Parzival zeigen die Frage so umstritten und ungeklärt, wie sie seit Lachmann, um nicht zu sagen seit dem jüngeren Titurel, immer gewesen ist. Die Lachmannsche Auffassung des *zwîvel*, die, wie unsere Übersicht zeigt, allen Angriffen zum Trotz — und nicht ohne guten Grund — sich stets in Ansehen erhalten hat, vertritt WILHELM HERTZ in seiner Neubearbeitung des Parzival (1898) mit folgenden Worten, die als besonders lehrreich im positiven wie im negativen Sinne hier angeführt sein mögen. (S. 467): »Wolframs sittliches Ideal ist die Treue. .... An diesem Ideale gemessen zerfallen unserem Dichter die Menschen in drei Klassen: 1) die Getreuen, die Guten; ihre Farbe ist weiss; 2) die Ungetreuen, die Bösen; sie sind schwarz; und 3) die Zweifelhaften, die Unzuverlässigen, die zwischen Gut und Böse haltlos hin und her schwanken; die sind scheckig nach der Elstern Art. Mit solchen allgemeinen moralischen Betrachtungen leitet Wolfram sein Werk ein. Die Abstraction war jedoch seine Sache nicht. Wir haben in ihm einen geborenen Dichter, aber keinen geschulten Denker. Es war ihm nicht gegeben, eine Gedankenreihe in logischer Folge zu entwickeln. .... So ist es denn auch ganz bezeichnend für ihn, dass er jene drei Kategorien nicht in der logischen Reihenfolge, sondern umgekehrt aufzählt. Er beginnt mit den Zweifelhaften .... Es sollte das für das Verständnis seiner poetischen Absichten verhängnisvoll werden. Man glaubte nämlich allgemein, mit diesem Spruch sei die Grundidee des Gedichtes angekündigt, fasste das Wort Zweifel im theologischen Sinn und dachte dabei an das letzte Stadium von Parzivals Jugendthorheit, in welchem er Gott Trotz bietet. Aber *zwîvel* ist bei Wolfram ein moralischer Begriff und bedeutet eben jene Charakterschwäche, die zwischen

Treue und Untreue schwankt.[5]) Es lag dem Dichter nichts ferner, als mit diesen Eingangsworten auf seinen Parzival zu zielen. Denn von dessen Wesen ist ja eben der *zwîvel* völlig ausgeschlossen. Sein Gedankengang war vielmehr folgender: Es gibt dreierlei Arten von Menschen, getreue, ungetreue und zweifelhafte; ich will euch in Parzival und Kondwiramur ein leuchtendes Beispiel steter Treue zeigen. So kennzeichnet er sein Gedicht als ein Hohelied der Treue.«

Gegen Hertz nimmt nun wiederum Friedrich Vogt (N. Jbb. f. d. kl. Altertum 1899, S. 146) *zwîvel* mit Beziehung auf die Geschichte Parzivals in religiösem Sinne. Mit welchem Rechte? Dass *zwîvel* Zweifel sowohl wie Verzweiflung an Gottes Macht und Güte bezeichnen kann, sei ohne weiteres zugestanden, desgleichen, dass Parzival eine Periode des Zweifels und der Verzweiflung an Gott durchmacht. Aber muss es darum im Eingang sich in dieser Bedeutung auf Parzivals Schicksal beziehen? Wo erscheint denn sonst bei Wolfram *zwîvel* so schlechthin als ein Terminus der religiösen oder theologischen Sprache? An der Stelle, an welcher *zwîvel* wohl noch zuerst ein unmittelbares Verhalten gegen Gott zu bezeichnen scheinen könnte (W. VII 332, 12), bezeichnet es, wie ich gezeigt habe, lediglich Furcht als Motiv eines Treubruches, der allerdings ein Treubruch an Gott ist, wodurch aber doch *zwîvel* (= Angst) keine religiöse Bedeutung erhält (s. ob. S. 9. 19. 20). Die Stelle P. 119, 28 hat, soweit ich sehe, noch niemand anders als in religiösem Sinne genommen; aber man vergleiche sie nur mit Tit. 51, um sofort zu sehen, dass eine solche Einschränkung mindestens voreilig ist. Vogt führt als Beleg für den Gebrauch von *zwîvel* im Sinne von Zweifel in Bezug auf eine theologische Frage P. IX 464, 8 an. Aber ich glaube doch, dass Wolfram so wenig wie wir in dem Rätsel, das er Trevrizent etwas zur Unzeit vorbringen lässt, ein ernsthaftes theologisches Problem gesehen hat. Es bleibt nur eine einzige Stelle, an der *zwîvel* wirklich eine religiöse Bedeutung hat:

5) Hierzu verweist Hertz auf die Sammlung Wilhelm Müllers im Mhd. WB. (III 960, N. 4) in merkwürdiger Verkennung der richtigen Darstellung Müllers.

W. 1, 23: *sô gît der touf mir einen trôst*
der mich zwîvels hât erlôst:
ich hân geloup haften sin,
daz ich dîn genanne bin.
wîsheit ob allen listen,
du bist Krist, sô bin ich kristen.

Diese Stelle lässt auf den ersten Anblick eine doppelte Auffassung zu: man könnte nämlich entweder — und das liegt uns vom Neuhochdeutschen aus am nächsten — *zwîvel* als Gegensatz zu dem *geloup haften sin* der folgenden Zeile nehmen, oder — und das dürfte den zeitgenössischen Hörern und Lesern näher gelegen haben — als Gegensatz von *trôst* in der vorhergehenden Zeile. Das erstere ist Vogts Meinung: »*zwîvel* ist hier, wie sich aus dem Zusammenhang mit Sicherheit ergibt, im Gegensatz zum gläubigen Sinn das Irrewerden an dem Kindschaftsverhältnis zu Gott, also im wesentlichen der Verlust des Gottvertrauens. Gerade das ist aber auch der Seelenzustand Parzivals in der religiösen Krise.« Das zweite ist die Auffassung des Mhd. WB., die ich für die richtigere halte. *zwîvel* bezeichnet hier nicht im Gegensatz zu *geloube* ein Schwanken des Urteils, sondern im Gegensatze zu *trôst* das beunruhigende und quälende Schwanken des Gemüts (vgl. P. VII 371, 4). Überblickt man die oben im zweiten Abschnitte zur ersten Orientierung nach mehr äusserlichen Kriterien aufgereihten Stellen, so bemerkt man, dass sich von allen übrigen Stellen scharf diejenigen trennen, an denen *zwîvel* = *unstæte* gebraucht wird (II c); von den übrigen trennt sich die Stelle P. IX 464, 8 (I a), an welcher *zwîvel* Unsicherheit des Urteils und nichts weiter bedeutet; alle übrigen Stellen verbinden sich dadurch, dass an ihnen *zwîvel* entweder zugleich (I b. II a) oder ausschliesslich (II b) Besorgnis, Angst, Furcht ausdrückt. Es verdient beachtet zu werden, dass die Stellen der ersten Art (II c) fast sämtlich (6 von 8) im Parz., nur eine im Wh. steht; im Wh. herrscht die letzte Bedeutung, in welcher *zwîvel* einen Gegensatz besonders auch zu *trôst* bildet, für welche Entgegensetzung das Mhd. WB. schöne Beispiele gibt (*zwîvel unde untrôst*, Trist. 6997; *für den trôst sîn zwîvel wac*, Wig. 6459; vgl. Beneckes ob. S. 17 f. citierte Anmerkung). Es muss durchaus am nächsten liegen die Bedeutung von *zwîvel* Wh. 1, 24

in dieser Richtung, auf die ja gerade hier *trôst* in der vorangehenden Zeile deutlich hinweist, zu suchen, und nicht in der des Glaubens oder Unglaubens, wozu es bei Wolfram wenigstens keine wirkliche Parallelstelle gibt. Wolfram will sagen: Dass ich getauft bin, gibt mir die Gewissheit der Gemeinschaft Christi (*ich hân gelouphaften sin*) und damit ruhige und freudige, von allem Bangen befreite Zuversicht. Genau genommen könnte *zwîvel* selbst hier nicht als religiöser oder theologischer Terminus gelten, denn es bezeichnet nicht die als Zweifel oder Verzweiflung selbst verschuldete Entfremdung von Gott, sondern nur eine aus dem Bewusstsein der Thatsache, getauft oder nicht getauft zu sein, sich ergebende Gemütsstimmung. Überhaupt muss ausgesprochen werden, dass Wolfram persönlich im Glauben zu fest und für rein theologische Speculationen zu wenig interessiert war, als dass Zweifel und Verzweiflung an Gott für sein Nachdenken ein Problem hätten sein können. Nicht religiöse oder gar bloss theologische, sondern sittliche Begriffe sind die Angeln seiner Weltanschauung. Insofern hat Hertz und hat die Lachmannsche Auffassung Recht.

Um so mehr muss man sich wundern, dass weder Lachmann noch einer seiner Nachfolger das richtige bemerkt haben. Es liegen Stellen vor, deren Verwandtschaft mit den Eingangsversen mit Händen zu greifen ist, und welche, wie man sehen musste und auch wirklich sah, *zwîvel* als ganz direkten Gegensatz von *stæte* zeigen. Lachmann kannte diese Stellen gewiss, Martin und Hertz citieren sie, letzterer sogar mit Berufung auf das Mhd. WB., aber niemand denkt daran sie für die Deutung des Eingangs zu verwerten. Wie man dem Richtigen, auch wo es sich von anderer Seite aufdrängt, fast gewaltsam aus dem Wege geht, zeigt in merkwürdiger Weise S. Singer (Bemerkungen zu Wolframs Parzival, Halle 1898).[6]) Schon San-Marte hatte eine Stelle aus dem Brief Jacobi herangezogen. Dazu schreibt Singer (S. 8): »Jacobi 1,8 heisst es *Vir duplex animo inconstans est in omnibus viis suis*, was mhd. ausgedrückt hiesse *der zwîvelære daz ist der unstæte.* Das ist nun gerade das Gegenteil dessen, was unser Eingang ausführt, der behauptet, zwischen die *stæten*

6) Sonderabzug aus der Festgabe für Richard Heinzel.

und die *unstæten* schieben sich die *zwîvelære* als eine dritte, von beiden unterschiedene, obgleich aus beiden gemischte Gattung ein. Ich kann nicht umhin, darin eine bewusste Polemik gegen den angeführten Vers zu sehen.« Wie ist es nur möglich, so das offen zu Tage liegende nicht wahrzunehmen? Freilich, verstehen lässt sich der Irrtum schon. Wolfram unterscheidet allerdings im Eingang von den treuen und den untreuen die parrierten, die Treue und Untreue zugleich hegen. Nun bedeutet *zwîvel* ein Schwanken, eine Geteiltheit der Seele, und so glaubte man, dass *zwîvel* jenen Zustand des parrierten bezeichnen solle. Nun bedenke man aber folgendes: Welch sonderbare Erfindung von Wolfram, einen solchen Zustand auszudenken! Der gewöhnliche Menschenverstand und der Sprachgebrauch kennen doch Treue und Untreue nur als Gegensätze, die einander ausschliessen, zwischen denen es kein mittleres gibt. Wer untreu ist, kann nicht treu heissen, selbst wenn er im einzelnen Falle einmal Treue hält. Wer zwischen Treue und Untreue schwankt, zählt eben zu den Ungetreuen. Welche Sprache hat wohl ein Wort, um einen solchen Zustand, wie Wolfram ihn denkt, zu bezeichnen. Wenn also Wolfram so ungewöhnliches — aus welcher Veranlassung, sei hier dahingestellt — ausdrücken wollte, so stand ihm kein Wort zu Gebote, mit dem die Sprache jene Vorstellung schon verbunden hätte. Und wozu hätte er ein solches Wort selbst prägen sollen? Und hätte er es thun wollen, hätte er da wohl *zwîvel* brauchen können, mit dem er selbst sonst das Gegenteil der *stæte* bezeichnet, und von dem er in den beiden ersten Versen sagt, dass er zur Hölle führe, was doch von dem Zustand des parrierten nicht gelten kann?

Wenn wir uns im allgemeinen auf den Boden der Lachmannschen Grundauffassung stellen, so mag es freilich haarspaltende Tiftelei scheinen, allzu grosses Gewicht auf die Frage zu legen, ob *zwîvel* Untreue oder jenen mittleren Zustand bedeuten müsse. Aber so gleichgiltig ist diese Frage doch nicht. Es ist unnötig auszuführen, wieviel gerade von dem richtigen Verständnisse des Eingangs für die Beurteilung der Persönlichkeit des Dichters und seines Werkes abhängt, wie nur eine

völlig unanfechtbare Erklärung desselben den Streit der Meinungen über die Absichten des Dichters schlichten kann. Nur auf eines sei hier noch besonders hingewiesen. Lachmanns Interpretation teilt mit den übrigen einen Fehler, der Gegnern und Freunden auch nicht verborgen geblieben ist: sie lässt Wolframs Fähigkeit der Darstellung in wenig günstigem Lichte erscheinen. Dies hat einen besonders schroffen Ausdruck bei Hertz in der oben S. 30f. citierten Stelle gefunden. Hätte Wolfram das sagen wollen, was Hertz ihn sagen lässt, und hätte er es nicht besser auszudrücken verstanden, als Hertz annimmt, so müssten wir urteilen, dass er nicht nur »kein geschulter Denker« gewesen sei, sondern dass er überhaupt nicht habe denken und gedachtes verständlich zum Ausdruck bringen können. Gewiss ist Wolframs Ausdrucks- und Darstellungsweise im allgemeinen schwerer verständlich als die seiner Kunstgenossen; aber muss sie darum auch unverständlich sein? Mag es ihm auch nicht immer geglückt sein, den bestimmtesten Ausdruck für seine Gedanken zu finden, sollten wir darum annehmen, dass der »tiefsinnigste und planvollste Dichter des deutschen Mittelalters« an der wohl wichtigsten Stelle seines ganzen Werkes so kläglich an der Aufgabe gescheitert sei, eine bedeutsame Gedankenreihe zwar nicht gerade »in logischer Folge«, aber doch durchaus verständlich und ohne Widersprüche zu entwickeln?

Wir haben im ersten Abschnitt gesehen, dass bei sorgfältiger Interpretation des Eingangs, bei genauer Durchführung besonders des Elsterngleichnisses, sich ein guter, klarer und widerspruchsloser Gedankengang ergibt, sobald man *zwîvel* als Gegensatz von *stæte* nimmt, und wir haben dann durch eine gesonderte Betrachtung des Gebrauchs von *zwîvel* festgestellt, dass das Wort bei Wolfram auch sonst diese Bedeutung an wichtigen, dem Eingang inhaltlich verwandten Stellen hat. Werfen wir von dem so gewonnenen Standpunkt, den zu ändern wir keine Veranlassung gefunden haben, noch einmal einen kurzen Blick auf die nunmehr vorgeführten Interpretationsversuche, so ist es Lachmanns öfters betontes, nicht geringes, aber auch einziges Verdienst, dass er in wesentlich richtiger Beurteilung der folgenden Teile des Eingangs und des ganzen Gedichts Treue

und Untreue und die Verbindung beider als das Thema der Eingangsverse erkannte; seine philologische Einzelinterpretation dagegen verfehlte in wichtigen Punkten das Richtige (und das gilt auch von dem folgenden grösseren Teil des Eingangs). Die Bedeutung von *zwîvel* hat, nachdem schon längst Wilhelm Müller im Mhd. WB. die Stelle richtig eingeordnet und beweiskräftige Parallelstellen gegeben hatte, doch erst Roediger genau bestimmt, obwohl nicht mit derjenigen Schärfe, welche gegenüber den vielfachen Irrungen der Ausleger und bei der Wichtigkeit der Stelle für die Beurteilung des Dichters und seines Werkes am Platze gewesen wäre.

4.

Parz. 1,15—4,26.

Andersartige, obwohl vielleicht noch grössere Schwierigkeiten als die ersten 14 vv. bietet der übrige grössere Teil des Eingangs. Die Interpretation dieses Teils hat seit Lachmann, der zur wirklichen Aufklärung hier nur wenig geleistet hat, zwar allmähliche, aber doch sichere und anerkannte Fortschritte gemacht, wenn auch noch manches zu thun bleibt. Ich werde wie oben so auch hier nicht von einer Darlegung der verschiedenen Meinungen der Interpreten, sondern vom Texte selbst ausgehen, der ja doch immer die eigentlich sachliche Grundlage eigener Interpretation und der Beurteilung abweichender Ansichten bleibt.

Suchen wir also Gedankengang und Einteilung der Verse 1, 15 ff. festzustellen, so fallen zunächst die Einschnitte vor 2,5. 2,23. 3,25 deutlich ins Auge, und wir können versuchsweise folgende Disposition aufstellen:

1, 15 ff. *tumbe* }
2, 5 ff. *wîse* } *man*
2, 23—3, 24 *wîp*.

Gehen wir kurz die entscheidenden Stellen durch.

1, 15: *diz vliegende bîspel*
ist tumben liuten gar ze snel,
sine mugens niht erdenken:
wand ez kan vor in wenken
rehte alsam ein schellec hase.

»Dies fliegende Gleichnis (das Elsterngleichnis; *bîspel* noch 241,9. 660,6) ist unbelehrten Leuten zu schnell, sie können es

nicht erfassen (verstehen): denn es versteht vor ihnen herzufahren (vgl. 567,8. 651,13) wie ein aufgejagter Hase (den man nicht einholen kann).« Der klare und einfache Sinn der Verse ist also, dass P. 1,1—14 mit ihrem Elsterngleichnis für *tumbe liute* unverständlich seien. So hat sie schon der j. T. (50. 59) aufgefasst, und Lachmanns Erklärung: »der leichtfertige Geselle lasse die in dem Gleichnis liegende Lehre sich entwischen« muss uns vorläufig wenigstens unbegründet und gesucht erscheinen, obwohl Paul (mit ihm C. Bock, Littbl. f. g. u. r. Ph. 7 [1886] Sp. 134) und auch Martin ihm gefolgt sind, während schon Kläden und neuerdings Adam mit Recht Lachmanns Erklärung aufgegeben haben.

Was nun folgt (1,20—2,4), ist der am schwersten verständliche Teil der ganzen Einleitung, wir müssen ihn einstweilen übergehen und erst den Gedanken der Verse 2,5 ff. zu ermitteln suchen.

2,5: *ouch erkante ich nie so wîsen man,*
ern möhte gerne künde hân,
welher stiure disiu mære gernt
und waz si guoter lêre wernt.

»Auch habe ich nie einen so einsichtigen Mann kennen gelernt, der nicht in der Lage gewesen wäre gern zu erfahren (der nicht gewünscht hätte zu erfahren, da er selbst bei aller Einsicht es nicht zu erkennen vermochte), welcher *stiure* diese Geschichten begehren, und was für gute Lehre sie gewähren«. Es kann kaum zweifelhaft sein, dass die Verse besagen: die *wîsen* verstehen ebenso wenig wie die *tumben*, was der Dichter will. Hierauf führt bei der ganz offenbaren Gegenüberstellung von *wîsen* und *tumben* schon das *ouch* (v. 5). So hat es der j. T. (59) verstanden, während Lachmann das Gegenteil annahm: »ein weiser Mann wisse, was *disiu mære* lehren« (Kl. Schr. I 488), indem er v. 6 wohl so interpretierte: »der nicht mit Freuden diese guten Lehren aufgenommen hätte«. Wenn Lachmanns Deutung, abgesehen von dem *ouch*, vielleicht sprachlich möglich erscheint, so ist doch unsere Auffassung unbedingt die natürlichere, und sie wird sich auch durch andere Punkte im Verlauf unserer Betrachtungen noch bestätigen. — *ern möhte gerne künde hân* gehört, wie Sievers (PBB. IX [1884] 569) richtig bemerkt, zu dem im Mhd. WB. II 1,5 b 27 ff. mit Beispielen

belegten Gebrauch: Auch der weiseste Mann, den ich kennen gelernt habe, *mac* (oder *möhte*) *gerne künde hân*, wünscht (wünschte) infolge eigenen Unverständnisses Aufklärung zu erhalten. *mugen* (in der Lage sein) kann, wenn man es nicht beibehält, im nhd. kaum übersetzt werden. Irreführend ist Sievers Übersetzung: »dass er nicht noch Ursache hätte zu lernen«, und falsch, was er in Klammern hinzufügt: »dass er nicht noch gut und gerne lernen könnte«. *mugen* bedeutet in dieser Verbindung die Bestimmtheit der im Infinitiv ausgedrückten Handlung durch die Umstände: die Umstände sind derart, dass ...., hier: was ich vorbringe ist derart, dass selbst die Einsichtigsten es nicht verstehen und Aufklärung wünschen. Das »wünschen« liegt in *gerne*, nicht, wie Roediger will, in *möhte*. — *welher stiure disiu mære gernt* bietet besondere Schwierigkeiten. Was ist *disiu mære*? Der j. T. (60) hat dafür *disiu âventiur*, bezieht es also auf die nachfolgende Geschichte. Dagegen scheint die Gegenüberstellung der *tumben* und *wîsen* zu fordern, dass *disiu mære* auf vv. 1—14 bezogen werde, so dass es *diz vliegende bîspel* wieder aufnehme. So hat es denn auch Lachmann genommen, indem er dabei geltend machte, dass in der Bedeutung »diese Geschichte« eher *diz mære* stehen würde. Ihm sich anschliessend, haben Martin und Adam behauptet, dass Wolfram in Beziehung auf sein Gedicht *mære* nur im Singular brauche. Aber Wolfram gebraucht wohl in gewissen Wendungen ausschliesslich oder vorzugsweise den Singular, in anderen den Plural, doch ohne Unterschied der Bedeutung; und dann bezeichnet *mære* (Sing. oder Plur.) in der Regel nicht seine eigene Darstellung im Unterschiede von seiner Vorlage, sondern den Stoff, die Fabel des Gedichtes, bezw. seine Quelle. Man vergleiche z. B. P. 455,22 mit P. 112,12.17. 338,7. 140,13. T. 39,4; P. 455,3 mit 455,12; P. 827,2 mit 827, 4. 10. Dass an unserer Stelle *disiu mære* jedenfalls nicht auf das *vliegende bîspel* eingeschränkt werden darf, lehren die folgenden Verse:

2,9: *dar an si nimmer des verzagent,*
beidiu si vliehent unde jagent,
si entwîchent unde kêrent,
si lasternt unde êrent.

In diesen Versen hat zuerst Sievers (PBB. IX 569) zweifellos richtig *si* auf *disiu mære*, *dar an* auf die *guote lêre* bezogen: *disiu mære* unterlassen nie und nirgends zu fliehen und zu jagen, zu entweichen und zurückzukehren, zu schelten und zu preisen, und so gute Lehre zu geben. *vliehen unde jagen* (340, 8) und *entwîchen unde kêren* (21, 17) liegen noch in der Richtung des Bildes vom Hasen, sie drücken übertragener Weise das aus, was mit den eigentlichen Worten dann als *lastern unde êren* bezeichnet wird. Das Wort *nimmer* beweist, dass *disiu mære* auch das folgende umfasst. Nur bezeichnet *disiu mære* hier nicht, wie sonst meistens *diz mære* oder *disiu mære*, den überlieferten Stoff der Erzählung, sondern Wolframs eigene Gestaltung und Darstellung dieses Stoffes, soweit sie eine bestimmte *guote lêre* an dem Stoffe zum Ausdruck bringen soll (vgl. 296, 19). — Noch wäre zu fragen, was das Wort *stiure* hier bedeutet. Lachmann übersetzt: »welcher Leitung sie [diese Betrachtungen] begehren, also, wie sie begehren, dass man sich steuern, sich führen solle.« Eine andere Erklärung stellte erst Bötticher auf (S. 22): »nach welchen leitenden Gesichtspunkten das Gedicht beurteilt werden wolle.« Adam und Roediger gehen von der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes *stiure* (Beisteuer, Unterstützung) aus und verstehen darunter hier die Deutung, Auslegung des Gleichnisses: »welche Unterstützung diese Erörterungen verlangen, welcher Auslegung sie bedürfen«. Gleichfalls von der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes ausgehend übersetzt das Mhd. WB. II 2. 650b, 41: »was sie beizusteuern wünschen,« danach würde also wohl *stiure* allgemeiner zunächst bezeichnen, was im folgenden Verse *guote lêre* heisst. Ähnlich scheint es auch der j. T. aufzufassen (59): *ob sinnerîcher stiure disiu mær iht walten*; daneben steht in derselben Strophe bei Hahn (53) *sinnerîche lêre*. In der Sache würden diese Erklärungen letzten Endes wohl mehr oder minder zusammentreffen; die Schwierigkeit liegt nur darin, in welchem Sinne *stiure* hier ursprünglich gedacht sei. Das Wort findet sich bei Wolfram P. 2, 7. 95, 2. 115, 30. 149, 20. 329, 4. 479, 6. 563, 11. 566, 29. 703, 13. W. 161, 23. 191, 21. 259, 15. 279, 27. 287, 13. 298, 4. 366, 12. 435, 7 (*heimstiur* W. 221, 6. 261, 8). *stiuren* P. 190, 15. 374, 3. W. 451, 19. Die durchaus vorherrschende

Bedeutung ist: Beisteuer, Aussteuer, Beitrag, Unterstützung, Ausrüstung in verschiedenen Wendungen; für sich steht nur P. 566,29 (fester Stützpunkt zum Auftreten). *stiure* auch im Eingang in seinem gewöhnlichen Sinne zu nehmen, ist an sich das nächstliegende und scheint auch durch *gernt* gefordert zu werden. Übersetzen wir demgemäss: »welcher Unterstützung *disiu mære* begehren«, so kann dem ganzen Zusammenhange nach mit der »Unterstützung« kaum etwas anderes gemeint sein als der Grundgedanke, das Grundmotiv der Dichtung, das man als solches kennen muss, um das Werk recht verstehen und beurteilen zu können. Den leitenden Hauptgedanken suchten die *wîsen* gewiss in den einleitenden Versen; diese aber verstanden sie so wenig wie die *tumben*, und so konnten sie über die Absichten des Dichters nicht ins klare kommen. Da die *guote lêre* — falls das Werk eine solche geben wollte, und man verlangte wohl eine solche — mit dem Leitgedanken aufs engste zusammenhängen musste, so blieb ihnen auch diese verborgen. Während also die *tumben* sich lediglich an der Unverständlichkeit der einleitenden Verse bloss als solcher stiessen, empfanden die *wîsen* zugleich die dadurch entstehende Unklarheit über die Grundabsicht des ganzen Werkes.

2,13: *swer mit disen schanzen allen kan,*
an dem hât witze wol getân
der sich nicht versitzet noch vergêt
und sich anders wol verstêt.

»Wer sich auf alle diese Würfe (im Würfelspiel), auf dies hin und her von *vliehen unde jagen*, von *entwîchen unde kêren*, von *lastern unde êren* versteht, dem hat '*frou Witze*' sich günstig erwiesen.« Man könnte dies nur auf das Verständnis der im Gedicht enthaltenen *guoten lêre* beziehen, doch ist, wie der Zusammenhang und besonders auch die beiden Verse 15. 16 (»wer sich nicht versitzt und nicht vergeht und sonst sich verständig zeigt«) lehren, vielmehr von der Befolgung der *guoten lêre* die Rede: mein Gedicht gibt gute Lehre und zwar die allerbeste, so dass, wer immer danach handelte, dadurch einen Beweis höchster Bildung des Charakters geben würde.

Wir fassen nunmehr die folgenden Verse ins Auge:

2,17: *valsch geselleclîcher muot*
ist zem hellefiure guot,
und ist hôher werdekeit ein hagel.
sîn triuwe hât sô kurzen zagel,
daz si den dritten biz niht galt
fuor si mit bremen in den walt.

Wie vorgreifend schon S. 5 bemerkt wurde, und wie es aus den Untersuchungen des zweiten Abschnitts über die Bedeutung von *zwîvel* folgt, geben die Worte *valsch geselleclîcher muot ist zem hellefiure guot* nur in anderem Ausdruck den Gedanken des *ist zwîvel herzen nâchgebûr daz muoz der sêle werden sûr* und des *der unstæte geselle ... wirt ... nâch der vinster var.* Wir haben (oben S. 10 ff.) den Gegensatz *valsch — triuwe* als einen andern Ausdruck des Gegensatzes *zwîvel, unstæte — stæte* kennen gelernt. (Bezüglich des *valsch* verweise ich auf P. 712, 30. 751, 15). *geselleclîch* weist deutlich auf *geselle* (v. 10) hin. (Über Pauls Auffassung s. ob. S. 5). *muot* entspricht dem *herze* in v. 1 und *muot* in v. 5. *ist zem hellefiure guot* wiederholt das *daz muoz der sêle werden sûr* und *wirt nâch der vinster var.* Was sollen nun diese Verse? Nach unserer Betrachtung von 1, 15 ff. 2, 5 ff. kann die Antwort kaum zweifelhaft sein. Diese Verse sind nichts anderes als eine Interpretation der beiden ersten Verse des Parz., sie heben den Hauptgedanken des Absatzes 1—14 hervor und geben die *stiure*, die *guote lêre,* nach der die *wîsen* fragen. Täuscht mich mein Gefühl, wenn ich aus den beiden Versen den lauten Nachdruck, den Unmut herauszuhören glaube, mit dem sie Wolfram den *tumben* und *wîsen* zuruft? Wie ganz anders klingen diese Verse als P. 1, 1. 2. Bei allem Gewicht, das auch dort, an der Spitze des Werkes, eine solch mahnende und drohende Sentenz hat — wie ruhig, fast schwermütig schreiten die Verse hin, in jambischem Rhythmus, dessen Charakter durch die trochäischen Wörter und die Cäsur nach dem zweiten Trochäus bestimmt wird, die beiden Verse selbst als Vorder- und Nachsatz deutlich geschieden, während der Rhythmus vom ersten zum zweiten sich ohne Pause fortsetzt. Dagegen wie charakteristisch ist hier schon das Fehlen des Auftakts, einsilbige Wörter am Anfang und Schluss des Verses, dazwischen ein langes Wort (Wortgruppe), keine Cäsur,

nicht Vorder- und Nachsatz, sondern Subjekt und Prädikat, ein ununterbrochener Fortgang vom ersten zum zweiten Verse über die rhythmische Pause hinweg, durch welche der zweite Vers die rhythmische Wirkung eines zweiten Schlages nach dem ersten erhält. Man vergleiche den Einsatz *valsch* mit dem *ist zwîvel*, das zusammengedrängte *valsch gesellec̀lîcher muot* mit dem hypothetischen, durch einen Vergleich umschreibenden *ist zwîvel herzen nâchgebûr*, das *hellefiur* mit dem weitläufigen *muoz der sêle werden sûr*, auch das ironisch-unmutige *guot* mit *sûr*. — Soviel also sehen wir: diese Verse enthalten denselben Gedanken, mit dem die Einleitung beginnt, und der durch seine Wiederholung 1, 10—12 sich uns bereits als dem Dichter besonders am Herzen liegend bemerklich machte (ob. S. 16); sie geben diesen Gedanken in den eigentlichen, unmissverständlichen Ausdrücken, ohne Bild und Umschreibung; nach dem, was von den *tumben* und *wîsen* gesagt worden war, sind sie daher nicht eine blosse Wiederholung der Eingangsworte, sondern eine Auslegung derselben; und auch die Folgerung dürfen wir nach unserer Auffassung von *disiu mære* (2, 7) wie der ganzen Stelle nicht unausgesprochen lassen: diese Verse und somit auch die Eingangsverse enthalten die *stiure* und die *guote lêre* des folgenden Werkes.

In Vers 2, 19 nimmt *werdekeit* das *gezieret* (1, 3) wieder auf, und durch Hinzutreten der Negation drückt der ganze Vers das *gesmæhet* aus (vgl. P. 296, 27. 297, 22 f. 297, 9 ff.) *werdekeit* ist der Inbegriff alles dessen, was einen Menschen vor der Welt auszeichnen kann, ein sehr allgemeiner Ausdruck, der auch die sittliche Tüchtigkeit einschliesst. Ganz vereinzelt wird damit die Verherrlichung im Himmel bezeichnet (W. 48, 30. vgl. 303, 21). An unserer Stelle mag auch diese Bedeutung des vielumfassenden Wortes im Hintergrunde stehen, unmittelbar darin liegt (im Unterschiede von *hellefiur*) zunächst nur der innere Wert und die äussere Wertschätzung des Menschen hier im Leben. — Der Sinn des folgenden auch durch Sievers Hinweis (ZfdA. 20, 215 f.) doch wohl noch nicht genügend aufgeklärten Gleichnisses ist: *valsch gesellec̀lîcher muot* kennt und bewährt wenig oder gar keine Treue.

Blicken wir nunmehr auf jene oben übergangenen Verse 1, 20—2, 4 zurück. Über 1, 15—19 haben wir bereits gesprochen (S. 37). Wir wissen, dass diesen Versen die Verse 2, 5 ff. parallel stehen, so zwar, dass den Versen 1, 15—17 entsprechen 2, 5—8, während die Verse 2, 9—16 in sehr feiner Weise das Bild aus 1, 18. 19 aufnehmen und den *wîsen* gegenüber durchführen. Was wollen nun die Verse 1, 20 ff.? Vergegenwärtigen wir uns den vorliegenden Thatbestand. Als zusammengehörig geben sich zunächst zu erkennen

1, 20—25: *zin anderhalp ame glase*
gelîchet und des blinden troum,
die gebent antlützes roum,
doch mac mit stæte niht gesîn
dirre trüebe lîhte schîn:
er machet kurze fröude alwâr.

»Quecksilber, auf der Rückseite des Glases (des Spiegels) aufgestrichen, und der Traum des Blinden geben den Schein (die Oberfläche) eines Angesichts, doch hat dieser trübe leichte (unfassbare) Schein keinen Bestand: er macht wahrlich nur kurze Freude.« *gelîchet*, das alle Hss. ausser D bieten, mit Wackernagel (Kl. Schr. I 131[6]), Schade (WB.[2] 558), Bötticher, Roediger, zu ahd. *lîchôn*, mhd. *lîchen* (polire) gezogen, gibt einen vollkommen befriedigenden Sinn und hat eine hier, wie in allen rein sprachlichen Fragen der Interpretation nicht zu unterschätzende Stütze im j. Tit. 51, 1. 2: *ein glas mit zin vergozzen und troum des blinden triegent.* Das nach seiner etymologischen Zugehörigkeit und Grundbedeutung unklare *roum* mag noch am besten mit Schein wiedergegeben werden, wie der Dichter selbst es erklärt: *dirre trüebe lîhte schîn*, und wie es im j. Tit. 51 heisst: *spiegelsehen und blinden-troum antlütze gebent in krankem schîne. alwâr* (25) kann ich, wenn auch andere Belege fehlen, vielmehr Wolfram sonst *für wâr* braucht, doch nur als Abkürzung von *daz ist al wâr* verstehen. Soweit wäre der nächste Sinn klar. Dass in den Sätzen das eine Glied eines Vergleichs gegeben wird, ist gewiss, wenn dies auch durch nichts unmittelbar zum Ausdruck kommt. Aber welches ist das zweite Glied? Der Vergleichspunkt tritt deutlich hervor: *mac mit stæte niht gesîn*; *stæte* also, hier im Gegensatze zu *kurz*, in seiner ur-

sprünglichen einfachen Bedeutung ohne Übertragung auf sittliche Verhältnisse (solange wir sie nur auf das gegebene Glied der Vergleichung beziehen), aber doch als tertium comparationis in Bezug auf das andere Glied der Vergleichung jener Übertragung auf das sittliche Gebiet fähig; und in dieser Richtung das zweite Glied zu suchen ist von dem den ganzen Eingang beherrschenden Gedanken aus gewiss das nächstliegende. Wer oder was *mac mit stæte niht gesîn*? der *zwîvel*, die *unstæte*, *untriuwe*, der *unstæte geselle*, *valsch gesellec lîcher muot*, oder wie man es sonst ausdrücken könnte.

1,26: *wer roufet mich dâ nie kein hâr*
gewuohs, inne an mîner hant?
der hât vil nâhe griffe erkant.

»Wer mich rauft (zupft) da, wo mir nie ein Haar gewachsen ist, an meiner innern Handfläche, der hat nahe zuzugreifen gelernt.« Wieder ein Vergleich: es ist unmöglich etwas zu ergreifen, was nicht vorhanden ist und nie vorhanden gewesen ist. Was ist dies etwas? Dürfen wir antworten: die *stæte*? Wer *stæte* findet, wo sie nie gewesen ist, beim *unstæten gesellen*, der hat nahe zuzusehen gelernt?

1,29: *sprich ich gein den vorhten och,*
daz glîchet mîner witze doch.

»Rufe ich diesen Schrecknissen gegenüber *och* (j. T.: *als den daz fiuwer brennet*), das sieht meiner Einsicht doch ähnlich.« Meine Klugheit heisst mich diese Schrecknisse mir fernzuhalten. Welche Schrecknisse? Etwa wiederum *unstæte* u. s. f.? Es muss wohl so sein, wenn wir die beiden vorhergehenden Gleichnisse richtig gedeutet haben, denn *den* (demonstrativ) *vorhten* geht auf etwas vorhergehendes. Wie eine Begründung dieser beiden Verse schliesst sich an

2,1: *wil ich triuwe vinden*
aldâ si kan verswinden,
als viur in dem brunnen
unt daz tou von der sunnen?

Zwei neue Vergleiche auf einmal, aber jetzt wird das Verglichene gegeben: *triuwe*, der Begriff, auf den oder auf dessen Gegenteil wir schon die vorhergehenden Gleichnisse bezogen hatten, für deren Deutung wir hier eine Bestätigung erhalten. Diese sämtlichen Verse führen breit ausgesponnen denselben Gedanken

durch, der 2, 20—22 durch das Gleichnis von den *bremen* veranschaulicht wird, den wir etwa so kurz ausdrücken können: *zwîvel mac mit stæte niht gesîn.* Es entsprechen sich also 1, 20—2, 4 und 2, 20—22, und wir haben auch hier eine Art Erklärung der Eingangsverse, eine Hinweisung auf den Hauptgedanken derselben: die Verwerfung des *zwîvel.* Dagegen fehlt eine solch nackte Interpretation, wie sie vv. 2, 17. 18 bieten. Dem Verständnis der *tumben* muss man mit Gleichnissen zu Hilfe kommen, das ist das natürliche Mittel der Belehrung für sie; wenn freilich auch den *wîsen* das Verständnis verschlossen bleibt, da verlangen diese vielmehr in dürren Worten ohne solche Brücken zu hören, was der Rede Sinn ist. Andererseits liegt fein überlegene Ironie in der Art, wie Wolfram durch die Fülle der Gleichnisse und durch das Verschweigen des Hauptgliedes derselben den *tumben* in eben diesen verdeutlichenden Gleichnissen eine noch härtere Nuss zu knacken gibt. [*zwîvel*] *mac mit stæte* (innerhalb des Vergleichs zunächst nur rein zeitlicher Begriff) *niht gesîn*; gesteigert: das ist ganz unmöglich; daher ist meine abweisende Haltung (in 1, 1—14) wohl gerechtfertigt; denn — und nun erst unzweideutig der Gegenstand der Vergleichung bezeichnet — *triuwe* ist da nicht zu finden; damit mündet der Gedankengang wieder in das erste Gleichnis ein. — Wir können nunmehr für die beiden Abschnitte 1, 15 ff. 2, 5 ff. folgende Entsprechung aufstellen:

1, 15—17 (3)	} (20)	2, 5—8 (4)	} (18)
18—19 (2)		9—16 (8)	
		17—19 (3)	
1, 20—2, 4 (15)		20—22 (3)	

Das Ganze stellt sich dar als eine Erklärung der Eingangsverse, bez. der *guoten lêre* des Werkes, für *tumbe* und *wîse.*

Gewiss gewähren die Verse 1,20—2,4, wenigstens beim ersten Versuch der Deutung, der subjektiven Willkür einen grösseren Spielraum, und auch unsere Erklärung möchte vielleicht noch recht willkürlich erscheinen. Die abweichenden Ansichten der früheren Interpreten freilich dürften diesem Vorwurf noch weit eher unterliegen. Auf diese zum Teil ans Abenteuerliche streifenden Interpretationen hier einzugehen, wäre fruchtlose Mühe,

und nur das eine scheint erwähnenswert, dass Kläden und noch zuletzt Adam durch das erste Gleichnis (20—25) ähnlich wie durch das Gleichnis vom Hasen (19) die Schwierigkeit des *bîspel* dargestellt sehen wollten. Die Einzelheiten unserer Interpretation finden sich alle verstreut bei den früheren Interpreten; im ganzen steht ihr am nächsten der j. Tit., wenn man nur von seiner geistlichen Beziehung der *stæte* auf der *welt fröude* absieht. Dies gilt im einzelnen namentlich auch für die Verse 1, 29. 30, die sich die verschiedensten Auslegungen haben gefallen lassen müssen und allerdings auch ihre besondere Schwierigkeit haben. Der j. Tit. erklärt (56): *swer vorhte gein der welt unstæte minnet mêr dann fiures brennen* (d. h. wer die *unstæte* mehr fürchtet als Feuers Brennen) *des witze ob aller wîsheit stêt besinnet.* Übrigens bedeutet hier *vorhte* natürlich nicht dasselbe wie in der Wolframstelle; hier ist es der Gemütszustand der Furcht, deren Gegenstand die *unstæte* ist, welche als solche bei Wolfram auch *vorhte* genannt, bez. mit solchen *vorhten*, Gegenständen der Furcht, Schrecknissen, verglichen wird.

Zwei Einwürfen gegen unsere Darstellung wäre vielleicht noch zu begegnen. Erstens, dass wir den Dichter pedantischer Weise zweimal, nämlich den *tumben* und den *wîsen* besonders, seine Meinung erklären lassen, während es ja genug gewesen wäre, beiden auf einmal mit den Versen 2, 17—22 das fehlende Verständnis zu erschliessen, wie Adam es auffasst, der das Verdienst hat, zuerst eine Deutung der einleitenden Verse im weiteren Verlaufe des Eingangs gesucht zu haben (S. 15 ff.).[7]) Dem gegen-

7) Adam gibt am Schluss (S. 22) folgende Disposition:
1, 1—14: Die Hauptidee des Werkes, dargestellt durch den Vergleich mit der Elster.
1, 15—2, 8: Einwurf, dass
(1, 15—2, 4) *tumbe liute*, aber auch
(2, 5—2, 8) *wîse* einer Aufklärung über die moralische Bedeutung jenes Vergleichs und die in ihm enthaltenen Lehren bedürfen.
2, 9—2, 22: Deutung und moralische Würdigung der vv. 1, 1—14;
(2, 9—16) positiv,
(2, 17—22) negativ.
Dass Adam seinen guten Gedanken nur sehr unvollkommen durchführen konnte, dass ihm besonders die wahre Bedeutung der Verse 2, 17. 18 als

über ist einmal auf die ganz verschiedenartige Behandlungsweise in beiden Abschnitten zu verweisen: der Dichter wiederholt sich nicht. Sodann aber ist die Entsprechung zwischen 2, 1—4 und 2, 20—22 ganz unbestreitbar, hier ist in zwei ganz verschiedenen Gleichnissen derselbe Gedanke zum Ausdruck gebracht. Von diesen für uns ganz unmissverständlichen Versen aus kann man aber, rückwärts gehend, unsere Interpretation der ganzen Stelle wohl noch überzeugender ableiten, als wir es oben gethan haben. — Der zweite Einwurf könnte sein: was für ein klarer und verständlicher Gedankengang denn in dieser Kette von Gleichnissen sich durchführen lasse? Dieser Punkt mag noch einmal in Erwägung gezogen werden. Der Schein der Spiegel- und Traumbilder *mac mit stæte niht gesîn.* Ein Gleichnis, dessen Verglichenes nicht genannt ist und nur aus dem tertium comparationis (*stæte*) sich vermuten lässt, indem dieses uns anleitet aus dem *vliegenden bîspel* sei es *zwîvel*, sei es *der unstæte geselle* zu ergänzen. Ein zweites Gleichnis: man kann nicht Haare in der unbehaarten Handfläche greifen. Das Verglichene ist nicht genannt, wir ergänzen *stæte*, d. h. also: das tertium comparationis des ersten Gleichnisses ist das Verglichene im zweiten, das zweite Gleichnis begründet und verschärft das erste, und zwar zunächst mit Bezug auf das gegebene Glied desselben (Spiegel- und Traumbild), wobei *stæte* reiner Zeitbegriff ist (Gegensatz *kurz* 1, 25) und erst mittelbar mit Bezug auf das nicht ausgesprochene Verglichene (den *zwîvel*), wobei dann *stæte* sittlicher Begriff wird. Diese Gleichnisse enthalten eine Hervorhebung und Begründung des Gedankens der Eingangsverse, ganz ähnlich wie 2, 20—22 das Gleichnis vom *kurzen zagel*, nur ist das Wort, worauf sich die Gleichnisse beziehen, hier nicht ausgesprochen. Dass eine Begründung gegeben werden soll, das drücken die folgenden Verse aus, die zunächst den Gedanken enthalten: Schrecknissen gegenüber aufzuschreien, ist doch ganz

---

Wiedergabe des Gedankens der beiden ersten Verse des Eingangs verborgen bleiben musste, ergibt sich schon aus seiner Befangenheit in Pauls Auffassung der Eingangsverse. — Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, dass man in der eingehenden und besonnenen Abhandlung Adams am bequemsten mancherlei Einzelheiten und Nachweisungen finden kann, die zu wiederholen ausserhalb des Planes der vorliegenden Arbeit lag.

natürlich. Aber so hat der Satz in diesem Zusammenhange noch keinen rechten Sinn. Was für Schrecknissen gegenüber? *den vorhten* heisst es, also sind es bestimmte Schrecknisse, und diese Schrecknisse sind im vorangehenden enthalten, denn *den* ist demonstrativ, zurückweisend. Diese Schrecknisse sind eben das, was noch ungenannt der Beziehungspunkt der vorigen Gleichnisse ist: *zwîvel*. Weil es mit dem *zwîvel* so steht, wie diese Gleichnisse euch deutlich machen sollen, weil beim *zwîvel* keine *stæte* zu finden ist, so wenig wie bei Spiegel- und Traumbildern, ja so wenig wie in der unbehaarten Handfläche Haare, darum habe ich ihn (1, 1—14) so energisch verdammt. Aber im Wortlaut des Dichters ist all dies doch nicht so klar, weil immer noch das verglichene jener Gleichnisse noch nicht genannt ist, darum wiederholt der Dichter die Begründung in einem andern Gleichnis, das aber doch mehr ist als eine Wiederholung des Gedankens der früheren Gleichnisse (1, 20—28), denn jetzt wird genannt, worauf es in all den Gleichnissen ankommt: *triuwe* (2, 1). *stæte* vorher war nur tertium comparationis und zweideutig, es bedurfte scharfer Interpretation, um es richtig zu beziehen; *triuwe* sagt uns, dass wir es richtig verstanden haben. — Wir konnten oben die Verse 2, 17. 18 geradezu als Interpretation der beiden ersten Verse des Eingangs ansprechen. Derartiges findet sich in diesem Abschnitte nicht — wie man denn auch eine solch unverhüllte Interpretation nicht zweimal erwarten darf —, sondern Gedanken, die als solche in den Eingangsversen (1—14) nicht unmittelbar enthalten sind, nämlich eine Verdeutlichung des Wesens des *zwîvels* durch Gleichnisse als des Gegensatzes von *stæte* und *triuwe*. Es muss wirklich scheinen, als habe die richtige bestimmte Auffassung des Wortes *zwîvel* den Hörern Wolframs Schwierigkeit gemacht. —

Wenden wir uns nunmehr zu dem folgenden Teil der Einleitung, der dem ersten Verständnis keine so grossen oder wenigstens nicht so viele Schwierigkeiten entgegensetzt, so fällt vor allem die sehr merklich vom Dichter selbst gegebene Disposition auf:

2, 23: *Dise manger slahte underbint*
iedoch niht gar von manne sint.
für diu wîp stôze ich disiu zil.

Das bisher gesagte soll also, wenn nicht ausschliesslich, so doch vorzugsweise den Männern gelten; jetzt will der Dichter für die Frauen Ziele setzen. Der den Frauen gewidmete Teil geht unstreitig bis 3, 24. Der Schluss dieses und des ganzen, Männern und Frauen gewidmeten Teiles wird vom Dichter selbst bezeichnet:

3, 25: *Solt ich nu wîp unde man*
ze rehte prüeven als ich kan,
dâ füere ein langez mære mite.

prüeven heisst der Beurteilung, Schätzung, Wertung unterwerfen und setzt (hier sittliche) Grundsätze, Forderungen voraus, auf Grund deren geurteilt wird. Die entsprechenden Ausdrücke im vorangehenden sind *zil stôzen* (2, 25), *râten* (2, 26), *guote lêre* (2, 8). Die Frage ist nunmehr, ob wir die Verse 1, 1—14 zu dem an die Männer gerichteten Teile ziehen, oder denselben nur die den *tumben* und *wîsen* gegebene Deutung der ersten 14 Verse umfassen lassen sollen?

Hier müssen wir auf eine alte, aber noch nicht genügend ausgeführte Beobachtung eingehen, die sich jedem aufdrängen muss, der den Eingang des Parz. aufmerksam durchgeht. Man lese die ersten 14 Verse und dann:

1, 15: *diz vliegende bîspel*
ist tumben liuten gar ze snel,
sine mugens niht erdenken:
wand ez kan vor in wenken
rehte alsam ein schellec hase.

und weiter

2, 5: *ouch erkante ich nie sô wîsen man,*
ern möhte gerne künde hân,
welher stiure disiu mære gernt
und waz si guoter lêre wernt.
dar an si nimmer des verzagent u. s. w.

Nach unserer Auffassung dieses ganzen Teiles als einer Erklärung der 14 Eingangsverse kann es keinem Zweifel unterliegen, dass die Verse 1, 15 ff. nicht in éinem Zusammenhang mit den Eingangsversen gedichtet sein können, sondern erst nachdem dieselben einem Publikum mitgeteilt worden waren. Noch mehr: *disiu mære* (diese Geschichte) und der ganze Zusammenhang dieser Stelle (*nie* 2, 5) beweisen, dass der Abschnitt

erst gedichtet sein kann, als ein wohl nicht unbeträchtlicher Teil des ganzen Werkes dem Publikum schon bekannt geworden war, dass also der Dichter selbst nachträglich die Stelle interpoliert hat. Schon KLÄDEN gelangte zu der Auffassung, dass Wolfram den Abschnitt 1, 15—28 (14 vv.) erst eingeschoben habe, »nachdem er wegen seines Gedichtes und namentlich des Einganges zu demselben ähnliche Angriffe erfahren hatte, als der bekannte, alles Mass übersteigende in Gottfried von Strassburgs Tristan«. Kläden geht sogar so weit, die Stelle geradezu gegen Gottfried sich richten zu lassen. »Die Bilder vom Hasen hergenommen, beziehen sich in jedem Fall auf einander, und Manches passt und erläutert sich besser, wenn man annimmt das Bild gehöre ursprünglich dem Gottfried.« Eine ähnliche Hypothese hat ADALBERT BAIER in einem völlig verfehlten Aufsatz in der Germ. 25 (1880) 403—7 durchzuführen gesucht, worin er den ganzen Eingang von 1, 1—4, 8 gegen Gottfrieds Tristan gerichtet sein liess. Dann hat meines Wissens nur noch BÖTTICHER (Hohelied, S. 14) aus 2, 5 ff. gefolgert, »dass der Dichter diese Einleitung seinem Werke nachträglich hinzugefügt hat, sei es nach Abschluss des ganzen oder etwa der ersten sechs Bücher«, und sich darüber (S. 30 Anm.) genauer so ausgesprochen: »Als eine Vermutung, welche sich mir bei der Ausarbeitung immer mehr aufdrängte, füge ich noch hinzu, dass Wolfram sein Gedicht überhaupt von vorn herein mit 4, 9 . . . . begonnen, das Thema also von vorn herein klar an die Spitze gestellt hat und nur 1, 1—3, 24, durch das Verhalten des Publikums veranlasst, später in dem erörteten Sinne hinzugefügt hat. Die Verse 3, 25—4, 8 würden sich dann als Übergang ergeben, welcher nicht in alle Hss. gekommen ist.« Baier und Bötticher nehmen also an, dass auch die ersten vierzehn Verse erst später, zusammen mit den folgenden hinzugefügt worden seien. Ähnliches hat vielleicht auch schon LACHMANN angenommen, wenn man seine Äusserung (Kl. Schr. I 486 u.), dass die Vergleichung des Feirefiz mit der Elster (I 57, 27. XV 748, 7) Wolfram die erste Veranlassung zu dem Elsterngleichnisse im Eingang gegeben habe, so verstehen muss, dass die ersten vierzehn Verse des Eingangs, und damit natürlich auch die späteren, erst nach dem

ersten Buche, wenn nicht noch später, gedichtet sein könnten.[8]) Nun ist es ja möglich, dass auch die ersten vierzehn Eingangsverse nicht gerade die ersten sind, die Wolfram am Parzival gedichtet hat, obwohl sich das bloss wegen des Elsterngleichnisses keineswegs mit Sicherheit behaupten liesse. Aber unbedingt gewiss ist, wenn sich unsere Interpretation nicht ganz und gar auf dem Holzwege befindet, dass die nächstfolgenden, an *tumbe* und *wîse* gerichteten Verse erst nachträglich als eine durch Äusserungen des Publikums über die Eingangsverse und über das Werk selbst veranlasste Interpolation hinter ihnen eingeschoben sind.

Was nun die Beziehungen zwischen der Einleitung des Parz. und Gottfrieds Tristan betrifft, so haben wir in dem Bilde vom Hasen allerdings ein sicheres Kriterium. Durch die Annahme, dass Wolfram in dem Bilde vom Hasen an Gottfrieds Polemik anknüpfe, wird gar nichts erklärt. Wie Gottfried auf das Bild (das übrigens gar nicht in seiner Art ist) gekommen sein möchte, bliebe ganz unverständlich, und bei Wolfram wäre das Bild in seiner Beziehung auf die Gottfriedstelle ganz nichtssagend. Dagegen scheint es mir unzweifelhaft, dass das Bild Wolfram ureigentümlich angehört. Wolfram nennt sein schwerverständliches Gleichnis ein *vliegendez bîspel,* weil es ein Vogel (Elstern)-Gleichnis ist. Dadurch wird die Vorstellung veranlasst, dass das Gleichnis durch sein Fliegen sich dem Verständnisse entziehe: *diz vliegende bîspel ist tumben liuten gar ze snel, sine mugens niht erdenken: wand ez kan vor in wenken* — und nun tritt in echt Wolframscher Manier ein neues eigenes Bild ein — *rehte alsam ein schellec hase.* Wie ursprünglich das Bild von Wolfram erdacht ist, zeigt auch die Wiederaufnahme 2,10: *beidiu si vliehent unde jagent, si entwîchent unde kêrent.* Dieses in Wolframs Stilmanier fein und eigentümlich erfundene Bild, durch welches der Dichter in spöttisch-humoristischer Weise die Dunkelheit seines *vliegenden bîspel* veranschaulicht, das

8) Welche anderen Äusserungen Lachmanns Singer (S. 20) vor Augen hat, wenn er es als Lachmanns Meinung bestreitet, dass die Einleitung des Parzival »nur ein später angeflicktes Stück« sei, weiss ich nicht.

kehrt in überraschender Wendung mit nicht minder feinem Spott Gottfried sogleich zu Anfang seiner Polemik gegen den Dichter selbst und kennzeichnet dadurch den ungenannten Gegner (4636): *swer nû des hasen geselle sî und ûf der wortheide hôchsprünge und wîtweide mit bickelworten welle sîn und ûf daz lôrschapelekîn wân âne volge welle hân....* Gottfried lernte also den Parz. bereits mit jener Interpolation kennen und die Hypothese Klädens und Baiers ist hinfällig.

Wie weit reicht die nach unserer Annahme mit 1,15 beginnende Interpolation? Jedenfalls bis über 3,27 hinaus. Denn es wäre gewiss unangemessen, etwa 2,23 *dise manger slahte underbint* nur auf 1,1—14 und dann erst wieder auf 2,23—3,24 zu beziehen und den ersten 14 Versen 32 in Ton und Haltung so ganz anders geartete Verse entsprechen zu lassen. Auch 3,27 *dâ füere ein langez mære mite* spricht dafür, dass unter den *manger slahte underbint* vielmehr die 38 Verse von 1,15 bis 2,22 und die dann folgenden zu verstehen sind. Vielleicht könnte uns das Wort *underbint* etwas darüber sagen, wenn man nur eine befriedigende Erklärung dieses Wortes hätte. *underbint* heisst nach seiner ursprünglichen Bedeutung das, was zwischen etwas gebunden ist, es verbindet oder trennt. Damit scheint nun eben sich nicht viel machen zu lassen. Lachmann meint: »was dort [2,13] *schanze* genannt wurde, das Fliehen und Jagen, das Entweichen und Wiederkehren, das Tadeln und Loben, das sind hier *underbint*, das heisst Unterschiede«. Der Dichter kehre »zu der mancherlei Lehre zurück«. Das ist ziemlich willkürlich und unbefriedigend. Die folgenden Interpreten haben zur Frage nach der eigentlichen Bedeutung von *underbint* an dieser Stelle kaum Stellung genommen. Das Wort kommt bei Wolfram nur hier und *underbinden* überhaupt nicht bei ihm vor; im übrigen ist *underbint* kein seltenes Wort, aber die sonstigen Belegstellen klären uns doch über die Schwierigkeit nicht auf, worauf sich *underbint* hier bezieht, und wie diese Beziehung aus der Bedeutung des Wortes sich rechtfertigen lasse. Ein methodischer Weg zur Lösung der Schwierigkeit möchte vielleicht sein, den Gebrauch der sonstigen Komposita mit *under*, wie *underscheiden*, und besonders der ähnlichen

Bildungen, wie *underscheit*, bei Wolfram zu beobachten. Nun liegt *underscheit* ja verlockend nahe, wenn sich nur nachweisen liesse, dass *underbint*, *-binden*, ebenso wie *underscheit*, *-scheiden*, zu der Bedeutung der Unterweisung, Belehrung, Erklärung gelangt sei. Indessen scheint sich thatsächlich auf diesem Wege eine Möglichkeit zu eröffnen. P. X 532. 533 findet sich aus Anlass der Liebesleidenschaft Gawâns für Orgeluse die bekannte und auch für uns wichtige Auslassung Wolframs über die Minne (532, 10: *reht minne ist wâriu triuwe*; 533, 29). Dort heisst es beim Abbrechen dieser Ausführungen 534, 5: *waz hilfet dan mîn underslac, swaz ich dâ von gesprechen mac.* Lexer belegt *underslac* in der Bedeutung Scheidewand, und so ist auch seine etymologische Bedeutung: das, was zwischen zwei Dinge geschlagen, gestellt ist und sie scheidet. In ähnlicher Weise bedeutet *underbint* das, was zwischen zwei Dinge gebunden ist, sie dadurch verbindet, aber als ein drittes dazwischen gesetztes auch trennt; die letztere Bedeutung ist die häufigere. An jener Stelle des X. B. ist nun *underslac* aus seiner Etymologie heraus leicht zu deuten: *underslac* nennt Wolfram die Erörterungen, durch die er den Fortschritt der Erzählung unterbricht; *underslac* ist also hier soviel wie Einlage, Abschweifung, Exkurs.[9]) So können wir ganz ungezwungen auch *underbint* verstehen: als Einlage, die zwei Teile des Gedichtes trennt; und da wir um der etymologischen Bedeutung von *underbint* willen, welche verlangt, dass der Einlage etwas vorangehe, die *underbint* nicht vom ersten Verse des Eingangs an rechnen können, da aber andererseits aus dem Gedankeninhalt nicht wie im X. B. sich die Berechtigung herleiten lässt, den ersten Versen des Eingangs gegenüber das Folgende als Abschweifung, Exkurs, zu bezeichnen, so erhalten wir ganz unverhofft eine Bestätigung für unsere

---

9) Bartsch erklärt: »Scheidung (vgl. 534, 1): mein Bemühen, ihn von dieser Liebe [müsste heissen: von den Schmerzen, die die Liebe mit sich bringt] zu befreien«, und trifft damit möglicher Weise auch die Meinung des Mhd. WB., welches ohne nähere Erklärung nur »Trennung, Scheidung« übersetzt. Doch vermag ich die Berechtigung dieser Auffassung weder aus der Wolframstelle noch aus dem sonstigen Gebrauch von *underslac* und *underslahen* einzusehen.

Annahme einer Interpolation aus des Dichters eigenem Munde, indem wir *underbint* geradezu mit Interpolation übersetzen können. *underbint* bezeichnet also hier nicht, wie im X. B. *underslac*, einen den Zusammenhang (im X. B. die Erzählung) durchbrechenden Abschnitt, der als solcher von vorn herein gleichzeitig mit dem übrigen gedichtet war, sondern die nachträglich aus Anlass des Missverständnisses der Eingangsverse eingefügten, an das Publikum gerichteten Ausführungen des Dichters.

Die Richtigkeit der im vorstehenden versuchten Deutung von *underbint* hat nachträglich [10]) eine erwünschte Bestätigung gefunden, auf die mich Herr Professor E. Schröder aufmerksam macht. Der Dichter der noch unveröffentlichten Minneburg, über welche Gustav Ehrismann in PBB. 22 (1897) 257—341 ausführlich handelt, bezeichnet nämlich mit *underbint* (*-bunt*) wiederholt Exkurse über seine persönlichen Verhältnisse, die er in sein Gedicht einflicht (a. a. O. 304. 5. 13). Der Wortlaut der Stellen, den ich dank dem freundlichsten Entgegenkommen des Herrn Dr. Ehrismann hier mitteilen kann, ist folgender:

1422: *Hie wil ich durch die frouwen min*
Von diser rede ein wile lan,
Wan ich ein teil zu sagen han
Von der diu mir zu herzen gat,
Und wil ouch hie an diser stat
Machen einen underbint.....

2665: *Nu wolt ich gerne wizzen daz,*
Ob mir diu minne iht werde gehaz
Umb daz ich hie in fliht und wind
Von lieb so manegen underbint?
Ei nein sie zwar, wan sie weiz wol,
Daz ich vil kummers von ir dol,
Daz ich mac sin mit nihte enbern:
Wan swaz da sticht, das ant man gern.
Doch wil ich legen hie dernider
Den underbint und kumen wider
Uf der materjen sinne
Und sagen von der minne.....

3187: *E ich nu gar betihte*
Daz letzte capitel und gerihte,

---

10) Die vorliegende Abhandlung war im wesentlichen im Juli 1897 abgeschlossen.

So wil ich vor erkosen mich
Mit underbünden suberlich,
Die da min leben treffen an.
Da von so mac ich niht gelan,
Ob sin ieman halt verdrüzze.

Die Übereinstimmung mit Wolframs Verwendung von *underslac* und *underbint* ist um so merkwürdiger, als der Dichter der Minneburg weder — nach Herrn Dr. Ehrismanns mir brieflich mitgeteiltem Urteile — sonst Wolfram direkt benutzt hat, noch aus naheliegenden Gründen gerade vom Eingang des Parz. beeinflusst sein kann. Zwei dieser Stellen (1426. 27 u. 1673—75) sind übrigens schon bei Lexer angeführt, der sie mit einer Stelle aus Heinrichs von Krolewiz Vaterunser (Quedlinburg 1839 v. 2616) unter der Übersetzung »Unterbrechung, Pause, Ende« zusammenstellt. An jener Stelle des Heinrich von Krolewiz wird aber durch »*sus habe diu rede ein underbint*« lediglich nach sonstiger Gewohnheit des Verfassers der auch durch dreifachen Reim hervorgehobene Schluss eines Abschnittes bezeichnet. —

Ist unsere Auffassung, derzufolge wir *underbint* als Bezeichnung der interpolierten Verse 1, 15 ff. verstehen, richtig, so ist damit bewiesen, was wir schon vorher annahmen, dass der Abschnitt über die Frauen und die Zusammenfassung in 3, 25 ff. auch zur Interpolation gehört, und es ist nur noch die hintere Grenze der Interpolation festzustellen. Da die Interpolation nicht wohl in einer Reimbrechung enden kann, so würde schon dieser äusserliche Grund uns wenigstens bis 4, 8 führen; und auch auf Seiten des Inhalts entspricht das Selbstbewusstsein, das sich in in 3, 26 und 4, 2—8 ausspricht, sehr wohl dem ganz persönlichen Hintreten des Dichters vor seine Zuhörer in dem interpolierten Abschnitt; so wie es andererseits ihm nur verstattet sein konnte, nachdem er durch eigene Erfahrung und durch fremde Anerkennung, also durch Vollendung eines grösseren Teiles seines Werkes, sich die Berechtigung zu einem so selbstbewussten Auftreten erworben hatte.

Die Interpolation noch weiter zu erstrecken, davor warnt uns sofort eine kleine Inkongruenz. Es folgt eine Angabe des Themas der Dichtung:

4,9: *ein mære wil i'u niuwen,*
daz seit von grôzen triuwen,
wîplîchez wîbes reht,
und mannes manheit alsô sleht u. s. f.

Denn soeben erst haben wir auch eine — aber anderslautende — Angabe des Themas erhalten:

3,28: *nu hœrt dirre âventiure site.*
diu lât iuch wizzen beide
von liebe und von leide:
frœud und angest vert tâ bî.

Wenn dieser kleine Widerspruch auch nicht dazu angethan ist, uns in Zweifel über das eigentliche Thema der Dichtung zu stürzen, so ist er doch ein Hinweis darauf, dass die beiden Stellen nicht in éinem Zusammenhang gedichtet sein können, wenigstens nicht von einem geschickt disponierenden Dichter. Allerdings scheint ein ähnlicher Vorwurf den Dichter auch zu treffen, wenn wir 4,9 sich ursprünglich an 1,14 anschliessen lassen. Aber hier liegt die Sache doch anders. Die ersten 14 Verse enthalten ganz allgemeine Sätze über *zwîvel* und *stæte*, deren Beziehung zu dem Werke mit keinem Worte angedeutet wird. Jetzt lässt sich Wolfram von dem feierlichen Tone zu einem mehr populären herab: *ein mære wil i'u niuwen*, *daz seit von grôzen triuwen.* Damit ist die Beziehung jener Sätze zu dem Werke und zugleich auch ein Schlüssel zum Verständnis derselben gegeben, eben *triuwe.* Dann gibt der Dichter immer konkreter als Thema an, was in den ersten Eingangsversen nicht enthalten war: *wîplîchez wîbes reht* und *mannes manheit alsô sleht*, kommt auf seinen Helden zu sprechen und charakterisiert ihn, ohne dass von *zwîvel* und *triuwe* die Rede ist. Einen Widerspruch mit den ersten 14 Versen kann das so wenig bilden, wie mit dem doch sicherlich eng dazugehörigen: *daz seit von grôzen triuwen.* Von der Interpolation hebt sich dieser Abschnitt auch durch das Fehlen des starken persönlichen Elements gegenüber dem Publikum und die grössere Ruhe des Tones deutlich ab, und es mag dies mehr noch als die eben hervorgehobene, doch immerhin nur geringfügige Inkongruenz gegen die gleichzeitige Entstehung mit dem vorhergehenden sprechen.

Für die so festgestellte Begrenzung der Interpolation (1,15 bis 4,8) lässt sich noch eine Beobachtung geltend machen. Bekannt ist, dass Wolfram vom V. Buche an in Absätzen von je 30 Zeilen dichtete, die auf Grund der Hss. bei Lachmann durch grosse Anfangsbuchstaben bezeichnet sind. Dass diese Absätze, bezw. diese grossen Buchstaben, nicht der zufälligen Willkür eines Schreibers ihre Entstehung verdanken, wie noch neuerdings Paul Hagen (Germ. 37 [1892] S. 74 ff.) gewollt hat, wird durch das verhältnismässig sehr häufige, oft höchst auffallende Zusammentreffen von Sinneseinschnitten mit dieser Einteilung bewiesen. Nicht immer treffen die grossen Buchstaben auf die von Lachmann bezifferten Absätze; es kommen (unter Zugrundelegung der grossen Buchstaben) kleinere und grössere Absätze vor, aber stets wird in grösseren oder kleineren Zwischenräumen ein Ausgleich hergestellt, so dass die Gesamtverszahl einzelner Gruppen von Absätzen und die der einzelnen Bücher stets durch 30 teilbar bleibt. Eine ähnliche Einteilung findet sich, was nicht so allgemein bekannt zu sein scheint, auch in den vier ersten Büchern. Es wechseln nämlich in den drei ersten Büchern durch grosse Anfangsbuchstaben bezeichnete Absätze von 30 oder 32 Zeilen mit einander ab ohne eine andere Regel, als dass gern mehrere Absätze von gleicher Verszahl zusammen stehen. Die Zahlen 30 und 32 herrschen neben einander vor. Viel weniger zahlreich, obwohl nicht selten, sind Absätze von 28 Zeilen; andere Zahlen dagegen, wie 26, 34 u. a., sind Ausnahmen und ganz vereinzelt. (Eine Übersicht der Absätze im Parz. gibt P. Hagen S. 92—94.) Bezüglich des Zusammentreffens der Absätze mit Sinnesabschnitten steht es ebenso wie in den späteren Büchern. Charakteristisch ist also für die drei ersten Bücher, dass nicht éine Normalzahl durchgeführt ist, sondern zwei (30. 32), und dass die grösseren und die kleineren Abschnitte sich nicht gegenseitig ausgleichen. Dagegen enthalten im IV. Buche nach vier Absätzen von je 32 und drei Absätzen von je 30 Zeilen alle folgenden Absätze, 35 an der Zahl, je 32 Zeilen. Hier hat sich also ganz ersichtlich der Dichter für eine feste Normalzahl entschieden, eine Zahl, die er vom V. Buche ab zu Gunsten der Normalzahl 30 aufgegeben hat; denn wie

die Einteilung in den späteren Büchern muss auch die im IV und ebenso auch die im I.—III. Buche vom Dichter herrühren.

Betrachten wir nun mit Rücksicht auf diese Einteilung den Eingang des Parz., so sehen wir ihn durch grosse, mit Sinnesabschnitten zusammentreffende Anfangsbuchstaben in 52 + 32 + 32 Verse geteilt. Ganz abnorm ist aber dabei die Zahl 52. Nur ein einziges Mal findet sich als höchste, aber auch durchaus abnorme Ziffer 44 (III 127,21—129,4); sonst erhebt sich die Zahl, aber auch nur vereinzelt, nur bis 38 (I 46,27. 51,9, II 69,29), daneben noch zweimal 36, dreimal 34 [innerhalb der drei ersten Bücher]. Nun wissen wir aber, dass mit 1,15 die Interpolation beginnt, und dürfen erwarten, dass nach Ausscheidung derselben der Rest sich zu einer passenden Zahl von Zeilen zusammenschliessen werde; und thatsächlich ergänzen sich 1,1—14 und 4,9—26 zu 32 Zeilen. Der Eingang umfasste also ursprünglich nur einen Absatz von 32 Versen. Die Interpolation umfasst 38 (20 + 18) + 32 + 14 Zeilen. Diese 14 Zeilen traten an die Stelle des Gleichnisses, welches nunmehr gewissermassen ausserhalb der Einteilung steht:

$$\begin{array}{llcl} \text{Eingang:} & 14 + & & + 18 = 32 \\ \text{Interpolation:} & & 38 + 32 + \underbrace{14}_{32} & \end{array}$$

Wie man sich zu der Unregelmässigkeit des Abschnittes von 52 Zeilen nun zu stellen habe: ob er einfach hinzunehmen sei, oder ob vielleicht die Hss. 1,15 einen grossen Anfangsbuchstaben haben mögen, oder ob der ganze Absatz gleich zwei Absätzen in irgend welcher anderen Weise zu nehmen sei, hat seine Schwierigkeit, braucht uns aber hier nicht weiter zu beschäftigen. Für uns ist diese Unregelmässigkeit wertvoll als ein Anzeichen der nachträglich erfolgten Störung und wichtig ist es uns, dass nach Herstellung des ursprünglichen Zustandes sich ein regelrechter Abschnitt von 32 Zeilen ergibt. —

Wir müssen noch einen Blick auf den Inhalt der an die Frauen gerichteten Verse 2,23—3,24 werfen, und vergegenwärtigen uns zu dem Zweck noch einmal kurz, zu welchen Aufstellungen über die anderen Teile der Einleitung wir bis jetzt

gelangt sind. Der Eingang umfasste ursprünglich zwei kleine Absätze, deren erster (1, 1—14) in dunklem Gleichnisstil Gedanken über den *zwîvel* enthielt, während der zweite (4, 9—26) in gewissermassen populärem Ausdruck den Inhalt und den Helden der Dichtung bezeichnete. Der erste Teil blieb den Hörern unverständlich, und das wurde für Wolfram die Veranlassung, jene umfangreiche Interpolation zu dichten (1, 15—4, 8). Er spricht zunächst von *tumben liuten*, die das Elsterngleichnis nicht verstehen können (1, 15—19). Durch mehrere Gleichnisse wird darauf das Wesen des *zwîvel* erläutert und des Dichters verwerfendes Urteil über ihn begründet (1, 20—2, 4). Soweit bezieht sich Wolfram lediglich auf 1,1—14. Eine umfassendere, aber wiederum auf 1, 1—14 zurückführende Beziehung tritt jetzt ein. Auch die *wîsen* haben nicht erkannt — aber nun ist es nicht mehr bloss das *vliegende bîspel*, sondern die *stiure* und die *guote lêre* des Werkes (2, 5—8). Dem gegenüber erklärt der Dichter, dass sein Werk trefflicher Lehre voll sei (2, 9—16), und spricht sie dann aus in Versen, die sich teils als Interpretation der Eingangsverse darstellen (2, 17—19), teils in einem neuen Bilde ähnlich wie den *tumben* gegenüber (1, 20—2, 4) das Wesen des *zwîvel* ausdrücken (2, 20—22), woraus folgt, dass die *stiure* und die *guote lêre* bereits in den Eingangsversen (1, 1—14) vom Dichter gegeben worden war.

Die Interpolation begann als eine Erläuterung der Eingangsverse, sie schritt vor zu einer Aufklärung über den sittlichen Grundgedanken des ganzen Gedichtes, bezog sich darin aber doch immer noch auf die Eingangsverse. Diese Beziehung scheint mit dem folgenden Teile aufzuhören. Wir hatten bisher keine Veranlassung anzunehmen, dass der Dichter sich nur an den männlichen Teil seines Publikums wende, und selbstverständlich darf man auch das *niht gar von manne sint* nicht in diesem Sinne pressen. Jetzt aber richten sich die Worte des Dichters an die Frauen, und nur an die Frauen. Der Charakter dieses Abschnitts ist schon dadurch ein anderer, dass Wolfram sich hier viel unmittelbarer — wenn auch nicht gerade in der zweiten Person — an seine Zuhörerinnen wendet, als vorher etwa an seine Zuhörer. Vorher erklärte er nur, welche *guote lêre* sein

Werk gebe, jetzt gibt er in eigener Person den Frauen guten Rat (*mîn râten* 2,26). Und so ist auch der Inhalt ein anderer. Ganz neue Begriffe und Gedanken treten auf: *kiusche*, *mâze*, *scham*. Sogar ein Urteil über den Wert der Schönheit wird gegeben. Allerdings fehlt die Beziehung auf den Hauptgedanken nicht: der Gegensatz *triuwe—valsch* ist vorhanden; auch ein neues Gleichnis findet sich, ähnlich den früheren (*wie stæte ist ein dünnez îs*), hier jedoch mit Beziehung auf den *valschen prîs*. Auch ist zu beachten, dass den verschiedenen Tugendbegriffen als einziges Laster *der valsch* gegenübertritt; und zwar nicht nur als ein verschwommen gedachter allgemeiner Gegensatz, sondern in seiner durch das *stæte* des Bildes (3,8) scharf bestimmten, ja sogar eingeengten Hauptbedeutung. Der Gedankenkreis von 1,1—14 wird also auch hier festgehalten, indem er doch zugleich überschritten wird. Die Veranlassung aber zu einer besonderen Anrede an die Frauen war zwar nicht in den ersten 14 Versen des ursprünglichen Eingangs, aber wohl im zweiten Teile desselben, der jetzt auf die Anrede folgt, gegeben; dort wurde unter den Gegenständen der Dichtung neben dem Hauptthema, der *triuwe*, und dem besonderen *mannes manheit* auch schon *wîplîchez wîbes reht* genannt. Eine besondere persönliche Veranlassung für die Entstehung der Anrede an die Frauen anzunehmen, liegt kein Grund vor. Es entspricht durchaus der Art des Dichters, der nicht nur ein feiner Kenner und Darsteller weiblicher Charaktere ist, sondern auch an zahlreichen Stellen sein Urteil über Tugenden und Schwächen der Frauen überhaupt, nicht selten mit Seitenblicken auf seine Hörerinnen, ebenso begeistert lobend auf der einen, wie bitter tadelnd auf der anderen Seite ausspricht, hier noch besonders die *guote lêre* zusammenzufassen, die sein Werk den Frauen geben will.

5.
Schluss.

Zwei Hauptschwierigkeiten bietet der Eingang des Parzival: 1) die rein philologische Interpretation von 1,1—14, 2) die Auffassung des Verhältnisses des von 1,15 ab folgenden grossen Teiles zu diesen ersten Versen. Über den ersten Punkt brauche ich mich nach dem in den drei ersten Abschnitten ausgeführten hier nicht noch einmal auszulassen. Die zweite Schwierigkeit findet ihre Lösung durch zwei eng verbundene Erkenntnisse: 1) dass dieser Teil nach seinem Hauptinhalt sich kurz bezeichnen lässt als eine Erklärung der Eingangsverse, 2) dass dieser Teil erst entstanden sein kann, nachdem nicht nur die Eingangsverse, sondern auch ein beträchtlicher Teil der Dichtung einem Publikum vorgetragen worden war.[11]) Diese vom Dichter selbst

---

11) Die ausführlichere Erörterung der Frage nach der Abfassungszeit der Interpolation gehört nicht hierher. Indessen lässt sich wenigstens der terminus ante quem auch ohne eine solche leicht bestimmen. Was die Interpolation, besonders der Schluss derselben, über des Dichters Selbstbewusstsein, über seine Stellung zum Publikum und die des Publikums zu ihm, und über sein Werk erkennen lässt, deutet darauf hin, dass sie erst nach Vollendung und Bekanntgabe eines beträchtlichen Teiles des Parzival, also wohl nicht nur der Vorgeschichte, sondern auch eines wesentlichen Teiles der Geschichte des Helden, dass sie andererseits nicht erst nach Vollendung des ganzen Werkes, und auch nicht, als es sich seiner Vollendung schon näherte, gedichtet sein kann. Nun wissen wir, dass Wolfram die ersten sechs Bücher des Parzival alsbald nach ihrer Vollendung herausgab: aller Wahrscheinlichkeit nach kannte Gottfried von Strassburg, als er mit unverkennbarer Beziehung gerade auf die Interpolation (ob. S. 51 f.) gegen Wolfram polemisierte, nur diese ersten sechs Bücher; überdies scheint sich Wolfram selbst nach einer Beobachtung Böttichers (Hohel. 23) im Anfange des VIII. B. (399,4 *mîn wîser und mîn tumber*) auf den ersten Teil der Interpolation zu beziehen. Die Interpolation war somit in der Ausgabe der ersten sechs Bücher schon enthalten, und dann wohl auch nicht allzulange vor der Ausgabe, also etwa zu der Zeit, als in Thüringen das VI. B. entstand, ungefähr zu derselben Zeit, als auch die hinter dem zweiten Buche interpolierte Selbstverteidigung entstand, gedichtet worden. — Über die gänzlich unannehmbare Hypothese L. Grimms und A. Schönbachs, dass die beiden ersten Bücher des Parz. erst später (nach dem VII. bezw. XVI. Buche), verfasst seien, vgl. AfdA. XXV 292—305.

stammende Interpolation muss sich bis 4,8 erstrecken. Wir unterscheiden in ihr zunächst einen ausschliesslich den Frauen gewidmeten Teil. Von dem vorangehenden Teile kann man dagegen nicht sagen, dass er sich nur an die Männer richte, vielmehr wendet er sich an das Publikum des Werkes überhaupt, und zwar ursprünglich an dasjenige Publikum, welches die bis dahin vollendeten Teile des Parzival kennen gelernt hatte. Sein Inhalt ist ein doppelter: 1) die Erklärung der Verse 1, 1—14, 2) die Angabe der *guoten lêre* des Werkes; und doch wieder nur éiner, denn beides ist dasselbe. Was 2, 17 ff. als *guote lêre* vorgetragen wird, das ist der in andere Worte gekleidete Gedanke von 1, 1—14. Die *stiure* und die *guote lêre* der Geschichte, nach welcher die *wîsen* fragten, war also in den Versen 1, 1—14 gegeben. Die Eingangsverse und die zu ihrer Erläuterung dienenden Verse handeln aber vom *zwîvel* im Gegensatz zur *stæte* und *triuwe*. Es ist wichtig, diese Begriffe möglichst scharf zu fassen. *zwîvel* ist der gerade Gegensatz von *stæte* (*unstæte* als Substantiv findet sich bei Wolfram nur P. XIV 732, 6). *stæte* aber ist ursprünglich Beharrlichkeit in jedem Sinne, als sittlicher Begriff Beständigkeit des Charakters, der Gesinnung. *zwîvel* ist im allgemeinsten Sinne jedes Schwanken des Gemüts, im sittlichen Sinne Wankelmut. Im Eingange des Parz. sind *zwîvel* und *stæte* sittliche Begriffe; in den Gleichnissen, welche das Wesen des *zwîvel* erläutern, spielt der Dichter mit der allgemeinen Bedeutung von *stæte* (1, 23. 3, 8), und es ist festzuhalten, dass die engere sittliche Bedeutung von *zwîvel* und *stæte* durch einfache Übertragung der allgemeineren Bedeutung des Schwankens und der Beharrlichkeit auf das Gebiet des sittlichen Charakters sich bildet. Anders ist es mit *triuwe*. *triuwe* umfasst (bei Wolfram) zwei Begriffe: 1) wesentlich ist ihr der Begriff der *stæte* (in Gesinnung, Worten und Handlungen); *triuwe* schliesst immer *stæte* ein, ohne *stæte* kein *triuwe*; 2) nicht wesentlich, aber fast immer mit ihr verbunden und oft mehr als die *stæte* hervortretend, ist die Bedeutung der teilnehmenden, hilfsbereiten Gesinnung, in welcher *triuwe* ebensowohl Mitgefühl und Erbarmen, als auch jede Art von Liebe (zwischen Freunden, Verwandten, Liebenden, Ehegatten, zwischen Gott und den Menschen) bezeichnet. Diese Doppelseitigkeit des Wortes, ver-

möge deren es Standhaftigkeit und Reinheit des sittlichen Wollens, und dadurch geadeltes, schönes menschliches Gefühl zugleich ausdrückt, gibt ihm jene Tiefe und Wärme, die ihm wohl nirgends sonst so sehr zu eigen sind wie in Wolframs Parzival. Als Thema des Parz. nennt der Dichter selbst die *triuwe* (4, 10 *daz seit von grôzen triuwen*), und auch ohne diese Ankündigung würde jeder unbefangene Leser leicht bemerken, dass *triuwe* so wie der Grundbegriff von Wolframs sittlicher Weltanschauung, so auch besonders das Grundmotiv des Parzival ist. Aber in jener einfachen populären Ankündigung ist *triuwe* doch nur ein Wort, das in seiner Doppelseitigkeit den Punkt, auf den es eigentlich ankam, doch nicht treffen konnte. Und so ist dies das Beachtenswerte, dass Wolfram selbst im Eingang sein Thema nicht einfach in dieser bequemen Weise nur bezeichnet hat. Er beginnt nicht mit jener Ankündigung, sondern mit einer weder so kurzen noch so bequemen Darstellung des sittlichen Grundgedankens seines Werkes, der Gegensätze, in denen es sich bewegt, in einem Gleichnisse; und in diesen ersten 14 Versen des Werkes, welche den Schlüssel zum Verständnisse desselben darreichen, da spricht er nicht von *triuwe* und *valsch*, sondern von *stæte* und *zwîvel*. Freilich sind *stæte* und *zwîvel* für sich allein auch zweideutig, weil sie ursprünglich keine sittlichen Begriffe sind; darum heisst es auch 1, 10 *der unstæte geselle*, um die Lebensverhältnisse, auf welche *stæte* und *zwîvel* bezogen werden sollen, zu bezeichnen. Damit ist aber auch das Thema scharf bestimmt, viel unzweideutiger als es durch *triuwe* allein geschehen könnte. So lässt es sich verstehen, dass der Dichter, der noch im Eingang und im Verlaufe des Werkes unbedenklich den Grundgedanken in dem Worte *triuwe* zusammenfasst, doch an die Spitze des Werkes nicht *triuwe — untriuwe*, sondern *stæte — zwîvel* gestellt hat. Nicht Liebe, die, sofern sie bloss pathologisch ist, in jenem bedeutsamen *underslac* (P. 532. 33) ausdrücklich verworfen wird, sondern Treue im nhd. Sinne des Wortes, in welchem es das bezeichnet, was *stæte* und *triuwe* gemeinsam ist, die Beständigkeit in Gemeinschaftsverhältnissen, ist der Hauptbegriff. Mit Treue ist daher am besten sowohl *stæte* wie *triuwe* des Eingangs zu übersetzen und dementsprechend *zwîvel* mit Untreue.

Fassen wir demnach als das Thema des Parz. die Treue (4,9. 10), so kann man nun aber nicht mit Lachmann sagen, dass im Eingang (1,1—3,24) der Dichter das Lob der Treue durchführe. Nicht die Treue, sondern die Untreue ist der eigentliche Gegenstand des Eingangs. Die Untreue wird geschildert, verurteilt, und vor ihr gewarnt, die Treue hat im Eingange fast nur als Gegensatz der Untreue Bedeutung. Ein Blick auf die Handlung des Parz. erklärt das, und damit kommen wir zu dem Elterngleichnis. Der Parz. *seit von grôzen triuwen*, das ist richtig und doch unzulänglich, denn es gilt wohl von grossen und wichtigen Teilen der Handlung, aber für den wichtigsten Teil derselben nur insofern, als auch dafür *triuwe* der Leitbegriff ist; dagegen wird die Entwicklung der Haupthandlung durch jene Ankündigung nicht getroffen. Warum redet der Eingang mehr von der Untreue als von der Treue? Weil in dieser Entwicklung die Untreue verhängnisvoll eintritt. Wie konnte der Dichter auf den befremdenden Gedanken der durch das Elsterngleichnis dargestellten Verbindung der Treue und Untreue verfallen? Er stellte diesen Gedanken im Hinblick auf die Geschichte Parzivals auf, denn auf diesen bezieht sich, was Hertz sehr mit Unrecht bestreitet, das Elsterngleichnis. Nur so lässt sich *unverzaget mannes muot* (1,5) verstehen. Parzival also parriert sich mit schwarz und weiss, mit Untreue neben der Treue; durch die Untreue ist er der Hölle verfallen, und nur weil er neben der Untreue doch auch Treue bewahrt und dadurch auf den Himmel Anspruch hat, gehört er der Hölle nicht ganz, sondern kann noch hoffen gerettet zu werden. Und so erhebt sich die letzte Frage der Interpretation des Eingangs: auf welche Entwicklungsstufe in der Geschichte Parzivals bezieht sich das Elsterngleichnis? Die Antwort kann kaum zweifelhaft sein. Das Elsterngleichnis bezieht sich, worauf man es, freilich in anderem Sinne, schon längst bezogen hat, auf Parzivals Abfall von Gott (nicht auf seinen Zweifel an Gott). Dadurch, dass er während der Zeit des Abfalls doch die Treue in anderen Verhältnissen, vor allem die Treue zu seiner Gattin, bewahrt, ist er parriert, hat er an Himmel und Hölle Anteil und darum noch Aussicht auf Rettung. Dass es Gott ist, dem er die Treue

bricht, ist vom Standpunkte des im Eingange gegebenen Hauptgedankens aus nebensächlich, wenn auch nicht völlig gleichgültig. Die Verse 119, 19—28 (ob. S. 12) haben nicht nur die genauste Beziehung zum Eingang und zur Entwicklung Parzivals, sie sind auch mehr als nur eine der kindlichen Fassungskraft Parzivals angepasste religiöse Belehrung: sie enthalten in nuce das religiös-sittliche Glaubensbekenntnis Wolframs. Wolframs Religiosität hat durchaus eine sittliche Richtung. Die höchste Tugend, die es gibt, durch sie wird Gott charakterisiert, durch das grösste Laster der Teufel. So heisst es auch 462, 18. 19: *sît getriuwe ân allez wenken, sît got selbe ein triuwe ist*, und ähnlich noch oft. Darum ist allerdings die Untreue gegen Gott wohl der schwerste Fall der Untreue, aber es ist doch jeder andere Fall ebenso verwerflich und zieht ebenso schlimme Folgen nach sich. Und wie Wolframs durchaus nicht theologisch gerichtete Anschauungsweise darin zum Ausdruck kommt, dass er Parzivals Schuld nicht im Zweifel noch in der Verzweiflung an Gott erblickt, sondern im Treubruch, so auch darin, dass er den, der untreu gegen Gott selbst ist, darum noch nicht für verloren hält, wenn er zugleich in rein menschlichen Verhältnissen Treue bewahrt.

Inhalt.

Lebenslauf.

Ich, *Albert Wilhelm Nolte*, wurde zu Kassel am 19. März 1873 als Sohn des Maurerpoliers *Wilhelm Nolte* und seiner Ehefrau *Louise* geb. *Stiebling* geboren und in der katholischen Konfession getauft. Mein Vater wurde uns noch in demselben Jahre durch den Tod entrissen. Ich besuchte zuerst die Volksschule, von Ostern 1887 ab das Kgl. Wilhelms-Gymnasium meiner Vaterstadt, das ich im Herbst 1892 mit dem Reifezeugnis verliess. Von da an bis Ostern 1898 studierte ich in Marburg klassische Philologie, Deutsch und Philosophie, bestand am 18. Nov. 1898 die Prüfung für das höhere Lehramt und ergänzte dieselbe am 3. März 1899. Besonderen Dank für die Förderung meiner wissenschaftlichen Ausbildung schulde ich den Herrn Professoren *Birt, Cohen, Köster, Maass, Natorp, Schröder, W. Schulze, Wissowa.*


Digitized by Google

